Aristoteles

"“Bilgelik” yalnızca nedenlerin bilimi ya da bilgisi değildir. O, aynı zamanda ilk ve en evrensel nedenlerin bilgisi olmak zorundadır. Çünkü doğal olarak kullandığımız bilgeliğin ölçütlerine en iyi cevap veren bilgi, bilgedir; o, en kapsayıcı bilgidir, bilinmesi en güç olan şeyin bilgisidir."

DAVID ROSS

KABALCI

W. D. ROSS

ARİSTOTELES



KABALCI YAYINEVİ: 183

Felsefe Dizisi: 39

W. D. Ross

Birinci Baskı: Ege Üniversitesi, 1993
Kabalcı Yayıncılık'ta Birinci Baskı: Kasım 2011

Kapak Tasarım: Gökçen Yanlı
Yayıma Hazırlayan: Prof. Dr. Ahmet Arslan

KABALCI YAYINCILIK
Eren Sok. No. 18/1 Beşiktaş 34349 İstanbul
Tel.: (0212) 236 6234-35 Faks: (0212) 236 6203
yayinevi@kabalci.com.tr www.kabalciyayinevi.com
internetten satış: www.kabalci.com.tr

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Ross, W. David
Aristoteles
1. Aristoteles 2. Felsefe 3. Platon
4. Sokrates Öncesi Felsefe 5. Antik Yunan

ISBN 975 8240 47 1

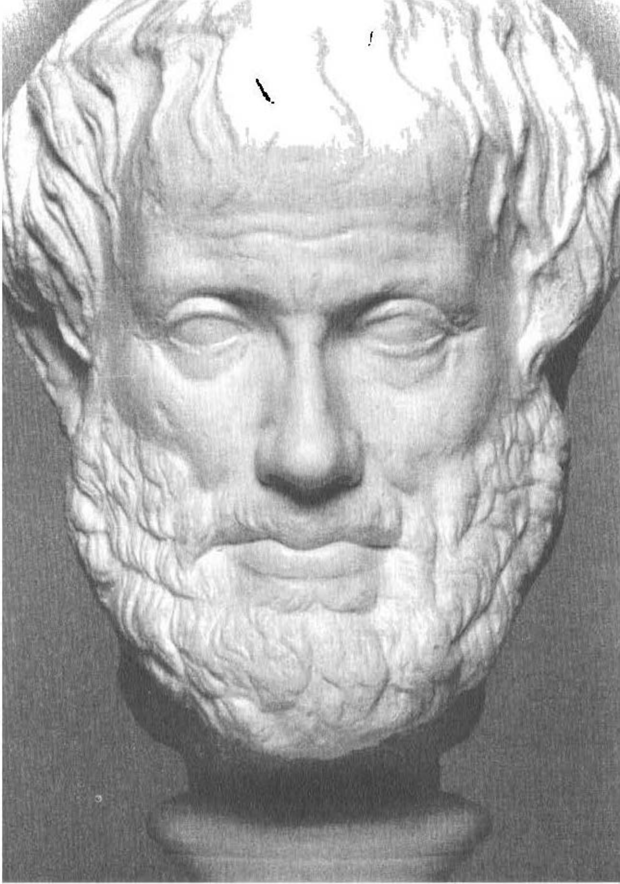
Baskı: Melisa Matbaacılık (0212) 674 97 23
Çiftehavuzlar Yolu Acar San. Sit. No. 4 D. Paşa-İstanbul

W. D. ROSS

ARİSTOTELES

Çevirmen

Prof. Dr. Ahmet Arslan



Aristoteles, Sanat Tarihi Müzesi, Viyana

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ, 9

BÖLÜM I: HAYATI VE ESERLERİ, 17

BÖLÜM II: MANTIK, 46

BÖLÜM III: DOĞA FELSEFESİ, 109

BÖLÜM IV: BİYOLOJİ, 181

BÖLÜM V: PSİKOLOJİ, 206

BÖLUM VI: METAFİZİK, 243

BÖLÜM VII: ETİK, 293

ARİSTOTELES'İN ESERLERİ İLE İLGİLİ OLARAK KİTAPTA KULLANILAN KISALTMALARIN LATİNCE VE TÜRKÇE KARŞILIKLARI

An. Post. - Analytica Posteriora - *İkinci Analitikler*
An. Pr. -Analytica Priora -*Birinci Analitikler*
Athenaion Politeia -*Atinalılann Devleti*
Cat. -Categoriae -*Kategoriler*
De.An. -De Anima -*Ruh Üzerine*
De Caelo -*Gök Üzerine*
De Divinatione per Somnum -*Uyku Aracılığıyla Yapılan Kehanet*
De Gen. et Corr -De Generatione et Corruptione -*Oluş ve Yok Oluş Üzerine*
De İnsomniis -*Uykusuzluk Üzerine*
De Int. -De Interpretatione -*Önerme Üzerine*
De Juv -De Juventute et Senectute -*Gençlik ve İhtiyarlık Üzerine*
De Mem. -De Memoria et Reminiscentia -*Hafıza ve Hatırlama Üzerine*
De Resp. -De Respiratione -*Solunum Üzerine*
De Sensu -De Sensu et Sensibilibus -*Duyu ve Duyusallar Üzerine*
De Somno -*Uyku Üzerine*
De Vita -De Vita et Morte -*Hayat ve Ölüm Üzerine*
E.E. -Ethica Eudemia -*Eudemos'a Etik*
E.N. -Ethica Nichomachea -*Nikomakhos'a Etik*
G.A. -De Generatione Animalium -*Hayvanların Oluşumu Üzerine*
H.A. -Historica Animalium -*Hayvanların Tarihi*
I.A. -De Incessu Animalium -*Hayvanların Yürüyüşü Üzerine*
M.A. -De Motu Animalium -*Hayvanların Hareketi Üzerine*
Met. -Metaphysica -*Metafizik*
Meteor. -Meteorologica -*Meteoroloji*
P.A. -De Partibus Animalium -*Hayvanların Kısımları Üzerine*
Parva Naturalia -*Küçük Doğal Şeyler*
Phys. -Physica -*Fizik*
Poet. -Poetica -*Poetika*
Pol. -Politica -*Politika*
Rhet. -Rhetorica -*Retorik*
Soph. El. -Sophistici Elenchi -*Sofistik Delillerin Çürütülmesi*
Top. -Topica -*Topikler*

ÖNSÖZ

Aristoteles hakkında çağdaş Batı dünyasında çok değerli, çok doyurucu, çok bilgince monografiler yazılmıştır. Örneğin Octave Hamelin'in *Le Systéme d'Aristote*'su (Paris, 1931) bunlardan biridir. Aristoteles'i daha ziyade idealist bir yönde yorumlamakla birlikte bu eser yazıldığı tarihten itibaren bütün Batı dünyasında, özellikle Fransız Aristotelesçilik araştırmalarında klasik bir eser niteliğini kazanmıştır. Daha yakın zamanlarda J. H. Randall tarafından yazılmış olan *Aristotle* (Columbia University Press, New York, 1960) adlı eser de İngilizce konuşan Batı dünyasında Aristoteles'le ilgili en yeni ve geniş kapsamlı değerlendirmelerden birini oluşturmaktadır. Alman dilinde yapılmış olan Aristoteles araştırmaları içinde şüphesiz en başta geleni Jaeger'in *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*'udur (Berlin, 1923; İngilizce çevirisi: *Aristotle, Fundemantals of the History of His Development*, Oxford, 1948). Bu eser Aristoteles hakkında bir monografi çalışması olmak dışında adından da anlaşılacağı üzere Aristotelesçi düşüncenin gelişimi hakkında ortaya yepyeni tezler atan çığır açıcı bir kitap özelliğini taşımaktadır. Bu eserlere Leon Robin'in *La Pensée Grecque*'inde (Paris, 1948), Emile Brehier'nin *Histoire de la Philosophie*'sinde (*Tome premier, L'Antiquité et le Moyen Age*, Paris, 1945) Aristoteles'in felsefesine tahsis etmiş oldukları uzun ve muhtevalı sayfaları da eklemek mümkündür. Aristoteles'in sistemi, öğretisi veya felsefesi hakkında genel nitelikte bilgi verici bu ve benzeri çok önemli çalışmalar yanında hiç şüphesiz onun felsefesinin daha özel cepheleri ve problemleri üzerine eğilen yine çok değerli birçok etüt de vardır ki, onlar arasında da yalnızca birkaç örnek

olmak üzere değerini bugün de koruyan F.Ravaisson'un *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*'sunu (2 cilt, 2.baskı, 1919), yine Leon Robin'in *La Théorie platonicienne des Nombres d'Apres Aristote*'sunu (Paris, 1948), Mansion'un *Introduction â la Physique Aristotelicienne*'ini (2.baskı, Paris, 1948), yine Jaeger'in *Studien zur Entstehungsgeschichte des Metaphysik des Aristoteles*'ini (Berlin, 1912) zikredebiliriz.

Aristoteles ve eserleri üzerinde dilimizde yapılmış olan araştırma, çalışma veya incelemeler maalesef yirminci yüzyılın şu on yılında dahi son derecede yetersiz durumdadır. Her şeyden önce Aristoteles'in eserlerinden henüz ancak çok küçük bir bölümü, o da büyük ölçüde eksik ve kusurlu olmak üzere dilimize kazandırılmış olduğu gibi, Aristoteles'in öğretisi, sistemi veya felsefesi üzerine çeviri veya telif olarak ciddi ve geniş kapsamlı bir ilgiden bahsetmek de mümkün değildir. 1980'lere gelinceye kadar elimizde Aristoteles'in eserleri ile ilgili olarak sadece şunlar bulunmaktaydı: Organon'un Hamdi Ragıp Atademir tarafından yapılmış son derece yetersiz, hatta yer yer tamamen yanlış bir çevirisi (*Organon I-V*, İstanbul, 1951-1963), Suat Yakup Baydur tarafından yapılmış olan *Atinalıların Devleti*'nin (Ankara, 1943), İsmail Tunalı tarafından yapılmış olan *Poetika*'nın (İstanbul, 1963), Mete Tunçay tarafından yapılmış olan *Politika*'nın (İstanbul 1975) çevirileri ve nihayet H. Z. Ülken tarafından teşebbüs edilmiş, ancak arkası getirilmemiş olan *Metafizik*'in kısmi (*Metafizik*'in yalnızca baş kısmının) çevirisi. Bunlara 1980'lerden sonra benim *Metafizik*'in ilk yedi kitabını çevirim (*Metafizik*, Cilt I(A-Z), İzmir, 1985), Hacettepe Üniversitesi yayınları arasında çıkan *Nikomakhos'a Etik*'in ilk beş kitabının Saffet Babür tarafından yapılan çevirisi (Ankara, 1988), Aristoteles'in fiziğe dair eserlerinden *Oluş ve Bozuluş*'un Celal Gürbüz tarafından yapılan çevirisi (İstanbul 1990), yine Celal Gürbüz tarafından yapılan *Ruh Üzerine*'nin

çevirisi (*Anima, Ruh Üzerine*, Cilt I-II, İstanbul, 1990-1992) eklendi. Nihayet *Metafizik*'in geri kalan yedi kitabının (H-N kitapları) benim tarafımdan yapılmış olan çevirisi de bu önsözü yazdığım sırada Ege Üniversitesi yayınları arasında basılmak üzeredir.

Aristoteles üzerine dilimizde yapılmış olan çalışmalar arasında Afşar Timuçin'in Aristoteles monografisinden (*Aristoteles Felsefesi*, İstanbul, 1976) Arda Denkel'in *Demokritos-Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*'nden (İstanbul, 1986), S. H. Bolay'ın *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması* adlı çalışmasından (Ankara, 1976), Mahmut Kaya'nın *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul 1983) adlı eserinden söz etmem gerekli bir kadirşinaslık olacaktır.

Platon'un hemen hemen bütün eserleri dilimize, hem de bazıları defalarca çevrilmiş olduğu halde (yalnız *Kanunlar*'ın ikinci kısmı maalesef hâlâ dilimize kazandırılamamıştır) Aristoteles'in külliyatının hâlâ büyük bir kısmının dilimize çevrilmemiş olması -çünkü elinizde tuttuğunuz eserin birinci bölümünün, yani "Aristoteles'in Hayatı ve Eserleri" adlı bölümün incelenmesi, onun Doğa Bilimi, Ahlak, Retorik vb. üzerine olan eserlerinin çok büyük bir bölümünün (yine bir iki örnek olmak üzere zikrediyorum: Fizik'in kendisinin, *De Caelo*'nun, *Meteorologica*'nın, *Parva Naturalia*'nın, *Historia Animalium*'un, *De Partibus Animalium*'un, *Magna Moralia*'nın, *Eudemos Ahlakı*'nın, *Rhetorica*'nın ve daha birçok küçük risalesinin) henüz dilimize kazandırılamamış olduğunu gösterecektir -Türk felsefe ve kültür hayatı için kabul edilemez bir eksikliktir; hele bu eserlerin tümünün veya hemen hemen tümünün ta Ortaçağ'da İslam Dünyasında İslam kültürüne kazandırılmış olduğu ve Aristoteles'in Platon ve Plotinos'la birlikte tüm Ortaçağ İslam felsefi düşüncesini, dolaylı olarak entelektüel ve kültürel

hayatını etkilemiş, hatta belirlemiş olduğu göz önüne alınırsa.

Yukarıda ifade ettiğim gibi Aristoteles'in kendi eserlerinin çağdaş Türk felsefe hayatının taleplerini veya ihtiyaçlarını tatmin edici bir biçimde ve ölçüde dilimize çevrilmemiş olması yanında, yine bu talepler ve ihtiyaçlar bakımından ikinci eksiğimiz Aristoteles üzerine yazılmış ve sıradan bir felsefe tarihi içinde verilebilecek olan bilgilerden daha fazlasını bize verebilecek ihatalı, derin ve büyük bilginlik ürünü olan eserlerin de dilimizde ister çeviri, ister telif eser olarak arzu edebileceğimiz miktarda ve nitelikte bulunmamış olmasıdır Nitekim bu önsözün başında adlarını zikrettiğim eserlerden (ve onların benzerlerinden) hiçbiri bugün Türk okuyucusu için kendi dilinde elde edilebilir ve yararlanılabilir değildir. İşte bu eksiği bir ölçüde kapatmak üzere Anglosakson dünyasının büyük Aristoteles uzmanları arasında olan, hatta onların başında gelen David Ross'un Aristoteles üzerine olan bu monografisini dilimize kazandırmayı faydalı ve zorunlu gördük.

William David Ross veya Sir David Ross İngiliz Aristoteles bilgini ve ünlü bir ahlak filozofudur. (Burada bizi Aristoteles'le ilgili özellikleri ilgilendirdiği için bir *ahlak filozofu* olarak Ross üzerinde durmayacağız). Ross, 1877 yılında İskoçya'da doğmuş, Edinburg'da Royal High School'da ve Edinburg Üniversitesinde eğitim görmüş, 1900-1902 arası Merton College'de, 1902-1925 arası ise Oriel College'de "fellow" ve "tutor" olarak görev yapmış, 1929 yılından 1947 yılında emekliye ayrılıncaya kadar da bu kolejin müdürlüğünde bulunmuştur.

Ross gerek akademik, gerekse toplumsal hayatta temayüz etmiş, 1941-1944 yılları arasında Oxford Üniversitesi rektörlüğünde (vice-chancellor) bulunmuştur. Bu arada 1932'de İngiliz Klasik Araştırmalar Derneği (Classical Association) başkanlığı, 1940 yılından itibaren de fasılasız olarak Kraliyet Felsefe Enstitüsü Konseyi (Council of the Royal

Institute of Philosophy) başkanlığı görevini ifa etmiştir. I. ve II. Dünya Savaşları sırasında yapmış olduğu kamu hizmetleri ve bu hizmetlerden dolayı almış olduğu nişanlar (İngiliz İmparatorluk Nişanı: Order of British Empire) ve unvanlar (Şövalyelik Unvanı) ile ilgili konular asıl ilgi alanımız dışında olduğundan ötürü bir yana bırakarak diyebiliriz ki Ross'u asıl ölümsüz kılan hizmeti, 1908-1931 yılları arasında Oxford Üniversitesi'nce girişilmiş olan Aristoteles'in bütün eserlerinin İngilizceye çevrilmesi işinin başında bulunması ve bu işi başarı ile sona erdirmesidir. Bu büyük teşebbüs içinde Ross'un kendisi de bizzat *Metafizik* ve Aristoteles'in *Ahlak*'a ilişkin eserlerinin çevirisini üstlenmiştir. Aynı yöndeki çalışmalar bütünü içinde olmak üzere Ross 1924 yılında Aristoteles'in *Metafizik*'inin Yunanca metnini ve bu metinle ilgili şerh ve açıklamalarını içeren iki ciltlik bir eser (*Aristoteles ta Metaphysika, Aristoteles Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary, 2 cild, Oxford, Clarendon Press, 1924), Aristoteles'in *Fizik*'inin Yunanca metin ve bu metinle ilgili şerh ve açıklamalarını içeren yine iki ciltlik bir eser (*Aristotle's Physics*, Oxford, 1936), nihayet Aristoteles'in *Birinci ve İkinci Analitikler*'inin İngilizce çevirisi ve bu çeviri ile ilgili şerh ve açıklamalarını içeren bir eser (*Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, 1949) vücuda getirmiştir. Bir felsefe tarihçisi olarak yaptığı çalışmalar içinde zikredilebilecek son eseri Platon'un İdealar kuramına ilişkin 1951 yılında yayımlamış olduğu bir eserdir (*Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951).

David Ross'un Aristoteles ile ilgili olarak yaptığı veya yaptırdığı bütün bu metin neşri, çeviri, şerh ve açıklamalar ile ilgili çalışmalarının sonucunu ve ürününü diyebiliriz ki nihayet Aristoteles üzerine nispeten erken bir tarihte yazmış olduğu (1923), ancak o zamandan bu yana "hâlâ Aristoteles üzerine İngiliz dilinde yazılmış olan en mükemmel

açıklama" (Edward, Paul [Ed.], *The Encyclopedia of Philosophy*, "William David Ross" maddesi, Vol.7-8, Collier-MacMillan Pub., London, 1967, pp.216-217) özelliğini taşıyan, elinizde bulunan bu kitabın kendisinin bir çevirisini teşkil ettiği *Aristotle* (London, Methuen and Co. Ltd. 1923) adlı eserde sergilemiştir. Bu eserin ilk yayımlandığı tarihten bu yana sayısız yeni baskısı yapılmış ve başka dillere çevrilmiştir (Fransızca çevirisi *Aristote*, Payot, Paris, 1930 D. Parodi'nin önsözü ile).

Ross'un bu ünlü Aristoteles monografisinin değerini teşkil eden şey nedir? Her şeyden önce Aristoteles'in eserinin bütün cephelerini ele alan, bu cephelerin her birine (örneğin Aristoteles'in mantığına, fiziğine, biyolojisine, psikolojisine, metafiziğine, ahlakına, siyasetine, retoriğine, poetiğine) ayrı bir bölüm tahsis eden açıklayıcı (expository) bir eser olmasıdır. Başka deyişle Ross bu eser boyunca esas olarak Aristoteles'in kitaplarını sıra ile takip etmekte, bu kitaplarda bulunan, savunulan bütün önemli görüşleri, tezleri, kuramları Aristoteles'in metnini doğrudan doğruya izleyerek sergilemekte ve açıklamaktadır. Bu bakımdan eser âdeta bütün Aristoteles külliyatının bir özeti veya özüdür. Ama bu önemli ile önemsizi, ayrıntı ile esası birbirinden ayırt etmeden kölece bir biçimde Aristoteles'in metnini izleme veya bir metne gönderme değildir. Tersine Ross Aristoteles'in öğretisinin çeşitli cephelerini ana eklemlerinde, armatüründe anlamaya ve birbirleriyle iç bağlantılarında göstermeye çalışan, bunu yaptıktan sonra ayrıntılarla ilgilenmeyen bilinçli ve seçici bir metin takip etme yolunu izlemektedir. Nitekim bir örnek vermek gerekirse Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de sergilediği, gerçekten son derecede önemli olan ispat (proof) kuramına 11 sayfa ayırmasına karşılık bütün bir *Topikler* kitabına 4, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* kitabına ise 3 sayfa ayırmayı uygun ve yeterli görmektedir.

Eserin ikinci ve diğer önemli bir meziyeti sadece Aristoteles'in görüşlerini entelektüel bir dürüstlükle mümkün olan en büyük ölçüde uygun ve açık bir tarzda sergilemekle yetinmemesi, gerektiği yerlerde ve gerektiği ölçüde onlarla tartışması, hesaplaşması, tek kelime ile onları değerlendirmesidir. Ancak bunu yaparken de Ross, son derece ölçülü davranmakta, kendi tartışma ve değerlendirmelerinin veya kendi görüşlerinin, Aristoteles'in felsefesi hakkındaki sergileme ve açıklamalarından daha geniş bir yer tutmamasına özellikle özen göstermektedir. Başka deyişle bir Hegel veya hatta bir Bertrand Russell'ın kötü felsefe tarihlerinden iyi bir ders çıkararak Aristoteles'in düşüncelerini kendi görüşleri istikametinde değiştirmek, hatta tahrif etmek tehlikesinden kaçınarak dürüst bir felsefe tarihçisi örneğini sergilemektedir.

Ross'un bu eserinin diğer değerli bir yanı Aristotelesçiliğin ve onun metafiziğinin en fazla bilinen kısımlarından çok, çoğu zaman genellikle ihmal edilen eserleri, örneğin biyolojiye veya ahlaka ilişkin eserleri üzerinde alışılagelenden daha fazla ısrar etmesidir. Ancak bu da öte yandan Aristotelesçiliğin artık kesin olarak ölmüş olan kısımları üzerinde gereksiz bir uzunlukta durma tehlikesini beraberinde getirmemektedir. Kendi ifadesi ile "Aristoteles'in kendi *Analitikler*'i *Topikler*'ini artık modası geçmiş bir hale soktuğu için", topikler veya sofistik akıl yürütmeler üzerinde ayrıntılı olarak durmak, Ross için gereksiz olmaktadır.

Son olarak bu çevirinin kendisi hakkında birkaç söz söylemek istiyorum. Ross'un bu kitabının farklı bölümleri Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim elemanlarının işbirliğiyle Türkçeye çevrilmiştir. Bu çeviri çalışmasına katılanlar dil bakımından tamamen serbest bırakılmışlardır. Ancak terminoloji, teknik kavramlar bakımından çevirinin bütününde bir istikrar sağlanmaya çalışılmıştır Bununla birlikte farklı çevirmenler tarafından yapılan bütün çeviriler benim ta-

rafımdan yer yer kontrol edilmiş ve gerekli görülen yerlerde düzeltmeler yapılmıştır.

Bu kitapta yer alan çevirilerin bir kısmı daha önce muhtelif dergi ve kitaplarda yayımlanmıştır. Örneğin Aristoteles'in metafiziğine ayrılmış olan VI. Bölüm daha önce adı geçen *Metafizik*'in yedi kitabının çevirisini içeren I. ciltte 45-78. sayfalar arasında yer almaktadır. Yine bu kitapta yer alan Aristoteles'in ahlakına tahsis edilmiş olan VII. Bölüm Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün yayın organı olan *Seminer* dergisinin 7 sayısında (İzmir, 1991) 17-59. sayfalar arasında yayımlanmıştır. Nihayet bu kitabın II. bölümünün konusunu oluşturan Aristoteles'in mantığına ilişkin bölüm, yukarda adı geçen *Seminer* dergisinin 8 sayısında (İzmir, 1993) 179-235. sayfaları arasında "Aristoteles'in Mantığı" başlığı ile yayımlanmıştır. Geri kalan bölümler ise ilk defa bu kitapta yayımlanmaktadır.

Prof. Ahmet Arslan

TEŞEKKÜR

Prof. Nilgün Toker, Doç. Dr. Zerrin Kurtoğlu, Yrd. Doç. İhsan Oktay Anar ve Dr. Özcan (Yalçın) Kavasoğlu'na, kitabın hazırlanmasındaki katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Prof. Ahmet Arslan

BÖLÜM I

HAYATI VE ESERLERİ

ARİSTOTELES'İN HAYATI[1]

Aristoteles MÖ 384'te Khalkidike yarımadasının kuzeydoğu kıyısında küçük bir kent olan Stageira'da (bugünkü Stavro) doğdu. Zaman zaman onun karakterinde yabancı bir kanın varlığını keşfetmek ve bunu da Yunanistan'ın kuzey bölgesinde doğmuş olmasında bulmak yönünde girişimlerde bulunulmuştur.[2] Ancak Stageira, Andros ve Khalkis'ten itibaren kolonileştirilmiş, İonya lehçesinin farklı bir biçimini konuşan, kelimenin tam anlamında bir Yunan kentiydi. Aristoteles'in babası olan Nikomakhos, Asklepias dinsel birliğine veya derneğine aitti ve ailenin MÖ VIII. veya VII. yüzyılda Messenia'dan Yunanistan'a göç etmiş olması muhtemel görünmektedir.[3] Annesi Phaistis'in ailesi ise Aristoteles'in son günlerinde düşmanlarına karşı sığınmış olduğu Khalkisliydi. Aristoteles'in babası hekim ve Makedonya kralı Amnytas II'nin arkadaşıydı. Aristoteles'in çocukluğunun bir kısmını Pella'da, yani krallığın

---

Aristoteles'in hayatı ile ilgili ana kaynağımız Diogenes Laertius'tur (MS III. yüzyılın başı). Halikarnassoslu Dionysios'un (olgunluk dönemi MÖ 308) Ammaios'a yazdığı Birinci Mektup'ta da biraz bilgi vardır Onun bütün diğer eski biyografileri Yeni-Platoncu veya Bizans döneminden kalmadır. Diogenes'in kronolojisi büyük ölçüde Atinalı Apollodoros'un (olgunluk dönemi MÖ 144) otoritesine dayanmaktadır

Bernays ve W. von Humboldt tarafından.

Krş. Wilamowitz-Möllendorff, *Aristoteles und Athen*, I.311.

merkezinde geçirmiş olması mümkündür. Aristoteles'in doğa bilimine ve her şeyden çok da biyolojiye karşı göstermiş olduğu ilgisini bir hekim ailesinden çıkmış olmasında aramak makul olacaktır. Galenos bize Asklepios ailelerinin çocuklarını teşrih (dissection) konusunda eğittiklerini söylemektedir.[4] Aristoteles'in de bu alanda belli bir eğitim almış olması mümkündür. Ayrıca babasının yapmış olduğu cerrahi müdahalelerde ona yardım etmiş olması da mümkündür. Aristoteles'i hekimlik taslayan bir şarlatan olmakla itham eden hikâyenin kaynağı da herhalde budur. Anne babası o henüz bir çocukken ölmüş ve o akrabalarından Proksenos adlı birinin vesayetine verilmiştir. Daha sonra da Aristoteles bunun oğlu olan Nikanor'u evlat edinecektir.

Aristoteles on sekiz yaşındayken Atina'da Platon'un okuluna girmiş ve Platon'un ölümüne kadar on dokuz yıl orada kalmıştır. Onu Akademi'ye çeken şeyin felsefi hayata karşı duyduğu herhangi bir eğilim olduğunu düşünmemiz gerekmez. O sadece Yunanistan'ın sunabileceği en iyi eğitimi almaktaydı. Okula katılmaktaki amacı ne olursa olsun, onun Platon'un felsefesinde hayatının ana etkisini bulmuş olduğu açıktır. Bu kadar güçlü bir zihnin Platon'un bütün öğretilerini kabul etmesi imkânsızdı. Önemli noktalarda ciddi görüş ayrılıkları gitgide Aristoteles için daha açık bir hal almıştır. Ancak bilimsel eserlerinden farklı olarak felsefi eserlerinde Platon'un damgasını taşımayan tek bir sayfa yoktur. Özel Platoncu öğretilere saldırdığında dahi Aristoteles, sık sık, kendisini, eleştirdiği kişilerin grubu içinde sayar ve onlara ortak ilkelerini hatırlatır.[5] Antik çağın diğer büyük insanları gibi onun da iftiracıları olmuştur. Hayatının son zamanlarında Platon'a karşı saygısız davranışlarda bulunmakla itham edilmiştir. Belli bir süre Platon'un

Anatom. Administr II, 1, cilt.II. 280 k.

Örneğin, *Metafizik*, 990 b 16 da.

gözdesi olmuş ve onun tarafından en mükemmel 'okuyucu' ve 'okulun beyni' olarak adlandırılmıştır. Daha sonra kendi görüş noktası daha açık bir hale geldiğinde Platon'la ilişkileri daha az dostça olmuş olabilir. Ancak onun yaşadığı sürece Aristoteles Akademi'nin sadık bir üyesi olmuştur. Ünlü bir pasajında[6] kendisi için Platoncu okul kadar değerli olan insanları eleştirmek yönündeki tatsız görevden zarif bir tarzda söz eder.

Bununla birlikte bütün bu yirmi yıl boyunca onun basit bir çömez olarak kalmış olduğunu düşünmememiz gerekir. Eski felsefe okulları bir aynı zihniyetin bir araya getirdiği ve aynı temel görüşleri paylaşan, ancak göreli bağımsızlık içinde kendi özel araştırmalarını da yürütebilen insanların meydana getirdiği topluluklar idi. Bütün bu yıllar zarfında Aristoteles'in doğa bilimindeki araştırmalarını, Platon'un veya okulun başka herhangi bir üyesinin kendisini götürebileceklerinin çok ötesinde bir noktaya kadar ilerletmiş olduğunu farz etmemiz mümkündür. O aynı zamanda belki sadece retorik konusunda -Isokrates'e karşı- dersler vermiş görünmektedir. Aristoteles Isokrates'ten ders almış görünmemektedir. Ancak düzgün ve sade bir biçimde düşüncesini ifade etme özelliği ve bazen etkileyici bir yüceliğe yükselmeye muktedir sade ve kolay üslubu,[7] Yunan ve Latin üslûbu üzerine etkisi o kadar büyük olmuş olan bu "yaşlı belagat ustası"na çok şey borçludur. Aristoteles'in *Retorik*'te (Homeros müstesna) o kadar sık zikrettiği bir başka yazar yoktur. Bununla birlikte o, Isokrates'in düşünce fakirliği ve hitabetle ilgili başarıyı hakikat araştırmasının önüne geçirmesi konusundaki Platoncu küçümsemeyi paylaşmaktadır. Gençlik günlerinde

---

6 *Nikomakhos'a Etik*, 1096 a 11-17 Krş. *Politika*, 1265 a 10-12.

Örneğin, *Gök Üzerine*, I,II; Hayvanların Kısımları Üzerine, I; *Metafizik*, *Λ*; *Nikomakhos'a Etik*, X; *Politika*, VII, VIII.

bu onu Isokrates'i eleştirmeye götürmüştür ve bu eleştiri Isokratesçi Okulu çok sinirlendirmiştir. Fazla özgün olmayan felsefi düşüncelerini az veya çok popüler bir biçimde dile getirmiş olduğu kaybolmuş eserlerinden bir kısmı muhtemelen bu döneme aittir. Ayrıca elimizde mevcut eserlerinin bazılarının da başlangıçlarını bu devrede bulmuş olmaları muhtemeldir.

Platon'un arkasından yerine MÖ 348-7'de Aristoteles'in kendilerinden en az hoşlandığı Platoncu eğilimleri, özellikle 'felsefeyi matematiğe dönüştürme'[8] eğilimini temsil eden Speusippos geçtiğinde, hiç şüphesiz okulda kalmaya karşı içinde isteksizlik duymuştur. Ancak bu dönemde kendi okulunu açmak yönünde de henüz bir arzu duymamış olduğu anlaşılmaktadır. Olynthos'un devrilmesi ve Yunan konfederasyonunun dağılması sonucu ortaya çıkan Atina'da Makedonya-düşmanı duyguların, Makedonya ile ilişkilere sahip bir yabancı için Atina'yı artık güvenli olmayan bir şehir haline getirmiş olması mümkündür. Ancak bu neden Atina'dan kendisiyle birlikte ayrılmış olan Ksenokrates'i pek etkilemiş olamaz. Nedenleri ne olursa olsun Aristoteles Akademi'den eski arkadaşı ve daha önce köle iken şimdi Mysia'da Atarneus ve Assos'un tiranlığına yükselmiş ve etrafına küçük bir Platoncu grubu toplamış olan Hermeias'ın davetini kabul etmiştir. Aristoteles bu çevrede aşağı yukarı üç yıl geçirir. Bu zaman zarfında Hermeias'ın yeğeni veya evlatlığı olan ve kendisine aynı adı taşıyan bir kız çocuk verecek olan Pythias'la evlenir. Pythias Aristoteles'in Atina'daki son kalışı döneminde ölmüş görünmektedir. Onun ölümünden sonra Aristoteles Stageiralı bir kadınla, Herpyliss'le, tam olarak yasal olmayan, ancak kalıcı ve sevgi dolu bir birleşmeye girer ve ondan *Nikomakhos'a Etik*"e adını verecek olan Nikomakhos isimli bir oğlu olur.

Metafizik, 992 a 32.

Bu üç yılın sonunda Aristoteles Lesbos'a [Midilli] yakın bir ada olan Mitylene'ye gider. Onu oraya çekenin ne olduğunu bilmiyoruz. Ancak Akademi'den eski bir arkadaşı ve bu adanın yerlisi olan Theophrastos'un bu adada ona uygun bir yerleşim sağlamış olması muhtemel görünmektedir. Aristoteles'in biyoloji alanındaki araştırmalarının çoğu Assos'ta ve bundan daha da fazla Mytlene'deki ikameti dönemine aittir. Eserleri dikkati çeken bir sıklıkla civarda, daha da özel olarak Pyrrha lagününde gözlemlenen doğa tarihi olaylarına işaret etmektedir.[9]

Isokrates'in bu döneme ait, Lise'de yerleşmiş olan ve kendisine yetersiz bir saygı gösteren filozoflarla ilgili bir göndermesi[10] diğerleri arasında Aristoteles'e de göndermede bulunan bir pasaj olarak yorumlanmıştır Eğer durum öyleyse, Aristoteles bu dönemde Atina'ya, eski biyografların hakkında hiçbir şey bilmedikleri bir ziyarette bulunmuş olmalıdır. Ancak bu varsayım temelsiz görünmektedir. MÖ 343-2'de muhtemelen Aristoteles'i kendisiyle aynı yaşta bir çocukken tanımış ve hiç şüphesiz Hermeias'tan onun adını tekrar duymuş olan Makedonya kralı Philippos, o sırada 13 yaşında olan İskender'in eğitimini üzerine almak üzere onu davet etmiştir. Makedonya sarayı ile eski ilişkilerini yeniden kurmayı arzulayan ve *Politika*'da gördüğümüz gibi gelecekteki hükümdarların eğitimine büyük önem veren Aristoteles, bu daveti kabul etmiştir. Bu mevkii ona sarayda nüfuz kazandırmış ve onun Stageira, Atina ve kendisiyle birlikte Pella'ya gitmiş olan Theophrastos'un doğduğu kent olan Eresos lehine şefaatte bulunmasını mümkün kılmıştır. Seçkin öğrencisine vermiş olduğu eğitim hakkında hemen hemen hiç-

---

9 Zikredilen diğer yerler Antandria, Arginusai, Lekton, Pordoselene, Prokonnesos, Skamandros, Sigeion, Ksanthos, Hellespontos (Çanakkale Boğazı), Propontis'tir (Marmara Denizi). Krş. Thompson'un Hayvanların *Tarihi'nin* çevirisi, s.VII, *Aristotle as a Biologist*, 12.

Panathenaicus, 18 vd.

bir şey veya çok az şey bilinmektedir. Öğretiminin ana konusu muhtemelen Yunan eğitiminin temeli olan Homeros ve trajedi yazarları olmuştur. Aristoteles'in İskender için *İlyada*'nın metnini tekrar gözden geçirdiği söylenmektedir. Ancak öğrencisi daha ileri bir eğitimden yararlanamayacak kadar büyüktü. Özellikle Aristoteles'in onunla hükümdarların görevleri ve yönetim sanatı üzerine tartışmalar yapmış olması gerektiği kesindir. İskender için *Monarşi* üzerine bir eserle *Koloniler* hakkında bir başka eser kaleme almıştır. Bunlar Yunan krallarının ve Yunan kolonileştiricilerinin en büyüğü olacak olan biri için özellikle ilginç olan iki konuydu. Aristoteles'in dikkatinin özel olarak politik konulara çekilmesi ve büyük *Anayasalar* toplama projesini tasarlamasının önce Pella'da, sonra civarda bulunan Mieza kraliyet şatosunda İskender'le birlikte bulunduğu bu zaman zarfında ortaya çıkmış olduğunu farz edebiliriz. İskender'in dehası kendisini inceleme hayatına değil, eylem hayatına, Aristoteles'in kendisine karşı Philippos'u uyardığı Asya'nın fethine ve yine Aristoteles'in Yunanlıların barbarlar üzerine tartışılmaz üstünlüğü görüşüne aykırı olan Yunan medeniyetini Doğu medeniyetiyle birleştirme teşebbüsüne götürmüştür. Bu iki insan arasındaki ilişkiler hiçbir zaman kopmamış görünmektedir. Ancak İskender'in 340'ta babasının yerine naip olarak atanmasıyla öğrenciliğinin bitiminden sonra, aralarında gerçek bir dostluğu gösteren hiçbir şey yoktur. Aristoteles bundan sonra muhtemelen Stageira'ya yerleşmiştir. Aristoteles'in Makedonyalılarla kurduğu dostluklarının en devamlısını, yani bir süre sonra İskender tarafından, kendisi Asya'da olduğu sırada yerine naip olarak atanacak ve böylece Yunanistan'ın en önemli adamı haline gelecek olan Antipater'in dostluğunu, İskender'le birlikte olduğu bu süre içinde kazanmış olduğuna hiç şüphe yoktur.[11]

Aristoteles vasiyetinde işlerinin yönetimini Antipater'e bırakmıştır. Ancak bu,

MÖ 335-4 yılında Philippos'un ölümünden kısa bir süre sonra Aristoteles Atina'ya geri döner ve bu tarihten itibaren onun hayatının en verimli dönemi başlamıştır. Şehrin dışında, kuzeydoğu bölgesinde muhtemelen Lykabettos Dağı ile İlissos arasında Apollon Lykeios ve Musalar'a adanmış olan ve geçmişte Sokrates'in çok sevdiği bir yer olduğu söylenen[12] bir koruluk uzanmaktaydı. Aristoteles burada birkaç bina kiralar[13]-çünkü bir yabancı olduğundan onları satın alma hakkı yoktur- ve okulunu kurar. Burada her sabah öğrencileriyle ağaçlar arasında gezinerek[14] en güç felsefe sorunlarını tartışır. Öğleden sonraları veya akşamları ise daha geniş bir halk topluluğuna daha az güç konuları açıklar. Böylece eski bir gelenek onun *akroamatik* veya ileri düzeydeki dinleyicilere tahsis edilmiş dersleriyle *eksoterik* veya herkes tarafından anlaşılır dersleri arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrım şüphesiz oldukça temellidir. Ancak bazen sanıldığı gibi *ne akroamatik* derslerinde herhangi bir mistik öğretinin varlığına işaret etmektedir, ne de halka yönelik derslerinde onlara hakikatin bütününü göstermeme yönünde bir arzusunu göstermektedir. Daha soyut konular -mantık, fizik ve metafizik- daha yoğun bir inceleme gerektirmekte ve daha dar bir çevreyi ilgilendirmekteydi. Buna karşılık retorik, sofistik ve politika gibi konular daha geniş bir talebe cevap vermekteydi ve dolayısıyla onlar daha halka dönük bir biçimde sergilenebilirlerdi[15]

---

yasal koruma istemenin alışılagelen biçiminden başka bir şey olmamış görünmektedir.

Platon, *Euthyphron*, 2 a; *Lysis*, 203 a; *Euthydemos*, 271 a.

Theophrastos'un vasiyetinde (Diogenes Laertius, V.51) *to mouseion ve to hieron* (büyük ihtimalle Musalara ve Apollon'a adanmış olan kutsal yerler) ve büyük ve küçük bir *stoa* veya *loggia* (sütunlu mekân, loca) sözcükleriyle karşılaşmaktayız.

Yürüyenler (Peripatetikler) sözü buradan gelmektedir.

Prof.Henry Jackson (*J.of P.* XXXV 191-203) Aristoteles'in eserlerine dayanarak

Yine burada Aristoteles muhtemelen birkaç yüz yazmayı bir araya toplamış ve daha sonra İskenderiye ve Bergama kütüphaneleri için bir örnek oluşturacak olan ilk büyük kütüphaneyi kurmuştur. Aynı şekilde çok sayıda haritayı bir araya getirerek bir koleksiyon düzenlemiş ve derslerinde, özellikle doğa tarihine ilişkin derslerinde kendilerinden yararlandığı bir eşya müzesi oluşturmuştur. İskender'in bu koleksiyonu toplayabilmesi için kendisine 800 talent vermiş olduğu ve Makedonya imparatorluğunun sınırları içinde yaşayan bütün avcılar, kuşçular ve balıkçılara, gözlemledikleri bilimsel değeri olan herhangi bir şey hakkında Aristoteles'e bilgi vermelerini emretmiş olduğu söylenmektedir. Bu konuda şüphesiz bir abartma sözkonusudur. Çünkü Aristoteles'in imparatorluğun en uzak bölgeleri hakkındaki bilgisi, bu emirlerden beklenebileceği kadar düzgün değildir Bununla birlikte bu hikâyede muhtemelen doğru olan bir şeyler vardır. Aristoteles'in okul için düzenlemiş olduğu bir yönetmelikten söz edilmektedir. Bu yönetmeliğe göre her üye sırayla, örneğin on günlük süreyle, okulu "yönetmek"ten sorumlu tutulmaktaydı. Bu herhalde her birinin bu zaman zarfında Ortaçağ üniversitelerinde daha sonra benimsenmiş olan yönteme uygun olarak,[16] ortaya çıkması mümkün olan her insana karşı şu veya bu tezi savunmak suretiyle tartışmaları yönetmekten sorumlu oldukları anlamına gelmekteydi. Aristoteles'in okulunda ortak yemeklerin yendiğini ve ayda bir kez Aristoteles'in bizzat kendisinin kurallarını düzenlemiş olduğu bir şölenin verildiğini biliyoruz. Ancak okulda yapılan çalışmalar, uygulanan işbölümü hakkında çok az şey biliyoruz. Aristoteles'in elimizde mevcut eserlerinin notlarından meydana geldiği

---

ders verdiği salonun ve derslerin kendilerinin bazı ilginç özelliklerini yeniden tesis etmiştir.

Blakesley, *Life of Aristotle*, 63.

derslerinin kaleme alınışı, muhtemelen Lise'yi yönettiği bu 12-13 yıllık döneme aittir ve bu eserlerin meydana getirilmesi için gerekli olan düşünce ve araştırmalar, çalışmaların bir kısmının öğrencileri tarafından yapılmış olduğunu farz etsek dahi, benzeri olmayan bir zihin gücüne işaret etmektedirler. Bu süre zarfında Aristoteles bugün hâlâ mevcut olan biçiminde bilimler sınıflamasının ana çizgilerini saptamış ve bilimlerin çoğunluğunu, kendisinden önce ulaşmış oldukları noktadan çok daha ileri bir noktaya götürmüştür. Onların bazısında, örneğin mantıkta,[17] Aristoteles haklı olarak bir öncüsü olmadığını ileri sürebilir ve yine denebilir ki yüzyıllar boyunca onun kendine lâyık bir takipçisi de olmamıştır. Ahlak ve politika gibi pratik türden konulara gösterdiği ilgi ile de onun okulu, gündelik hayat üzerinde Sokrates ve Platon'un etkisi kadar, aynı dönemde Akademi'nin kendi içine kapanmış bilginlerinkine kıyasla ise çok daha fazla bir etkide bulunmaktaydı.

İskender'in 323 yılında ölümü ile Atina bir kez daha Makedonya düşmanı duyguların merkezi olur ve Aristoteles'in Makedonya ile ilişkileri, onu Atinalıların gözünde şüpheli kılar. Platoncu ve Isokratesçi okulların düşmanlıklarının, kendisine karşı duyulan politik duygularla işbirliği yapmış olmaları da mümkündür. Ne olursa olsun Hermeias hakkında yazmış olduğu bir övgü şiiri ve mezar taşı yazısına dayanan saçma bir dinsizlik suçlamasıyla mahkemeye verilir. Atinalıların 'felsefeye karşı ikinci bir cinayet işlemelerine'[18] fırsat vermemekte kararlı olan Aristoteles, okulu Theophrastos'un ellerine bırakır ve Makedonya etkisinin bir kalesi olan Khalkis'e çekilir. Orada 322 yılında uzun yıllardan beri çektiği bir hastalıktan ölür. Diogenes bize onun vasiyetini nakletmiştir. Bu vasiyetinde Aristoteles akrabalarının lehine birtakım mad-

---

Sofistik Delillerin Çürütülmesi, 183 b 34-184 b 3.

Pseudo-Ammonios, *Aristotelis Vita*.

deler koymayı, kölelerinin satılma tehlikesini önlemek ve *Politika*'sının bir öğüdünü uygulamaya koyarak onlar arasında bazılarının özgürlüklerini elde etmelerini sağlamak için tedbirler almayı ihmal etmemektedir. Bazen Aristoteles'i yalnızca kişileşmiş bir akıl olarak görme eğilimindeyiz. Ama vasiyeti iyiliksever ve şefkatli bir ruh hakkında en açık bir tanıklıkta bulunmaktadır.

Dış görünüşü veya hayat tarzı hakkında az şey bilinmektedir.[19] Güvenilir bir gelenek onu kel, ince bacaklı, küçük gözlü, kekeleyerek konuşan, ancak dikkati çekecek kadar güzel giyinen bir insan olarak tasvir etmektedir. Düşmanlarının kötü niyetliliği onu kadınsı ve sefih bir hayat süren bir insan olarak temsil etmektedir. Bizzat kendisi tarafından ifade edilmiş olan görüşlerine dayanarak kabul edebileceğimiz şey, onun çileci alışkanlıklara sahip olmadığıdır. Yine bize onun yüzünün ifadesinde kendisini gösteren alaycı bir karaktere sahip olduğu söylenmiştir. Diogenes Laertios büyük bir espri gücüne tanıklık eden bazı taşı gediğine koyan sözlerini nakletmiştir.

ARİSTOTELES'İN ESERLERİ

Aristoteles'in eserleri üç ana gruba bölünebilir. Birinci, bizzat kendisi tarafından yayımlanmış olan az veya çok halka hitap eden eserlerdir. İkincisi bilimsel inceleme yazıları için tuttuğu anılar (memoranda) ve malzeme koleksiyonlarından, üçüncüsü ise bilimsel eserlerinin kendilerinden meydana gelir. *Athenaion Politeia* (Atinalıların Anayasası) hariç var olan eserlerinin tümü -eğer gerçekten ona aitseler- üçüncü grup içi-

[19] Studniczka, (*Ein Bildnis des Arist.* Leipzig, 1908) bize kadar ulaşmış olan bir grup heykelde Aristoteles'in portresini gördüğünü düşünmekte ve bununla ilgili son derecede inandırıcı kanıtlar vermektedir.

ne girerler. Diğerlerine gelince, onlar hakkındaki bilgimiz eski yazarlar tarafından kendi eserlerinde muhafaza edilmiş olan metin parçalarına (fragmanlara) ve eskiçağdan bize ulaşmış olan üç listeye dayanmaktadır. Bu listelerden en eskisi Diogenes Laertius'unkidir (MS III. yüzyıl).[20] Bu listenin başında halka yönelik bir karaktere sahip görünen ve en büyük bir bölümü Platon'un eserlerini taklit eden diyalog biçiminde yazılmış 19 eser bulunmaktadır. Her halükârda bu diyaloglar Platon'un ilk diyaloglarından daha az dramatik bir yapıya sahip görünmektedirler. Bununla birlikte onlar hiç şüphesiz Aristoteles'in elimizde mevcut olan diğer eserlerinden çok daha fazla edebi bir amaçla yazılmışlardır. Cicero'nun Aristoteles'in "hitabetin altın nehri"ni (*flumen orationis aureum*)[21] överken, Quintilianus'un onun "belagatinin tatlılığı"ndan (*eloquendi suavitas*)[22] söz ederken göz önünde tuttukları, hiç şüphesiz bu eserlerdir. Aristoteles'in bu kompozisyon, yani diyalog biçimini kullanmasının mesleğinin tamamen başlangıç dönemine, henüz Platon'un okulunun bir üyesi olduğu döneme ait olduğunu düşünmemiz makul olacaktır. Bunu diyaloglarının Platon'cu adları -*Politikos* (Siyaset Adamı), *Sophistes* (Sofist), *Meneksenos*, *Symposium* (Şölen)- ve genellikle Platoncu içerikleri desteklemektedir. Muhtemelen bu diyalogların en

---

[20] Bu listeyi, Andronikos (MÖ I. yüzyıl başı) tarafından düzenlenmiş olan listeye dayandıramayız; çünkü o, Andronikos'un listesinde mevcut olan ve bugün elimizde bulunan birçok eseri zikretmemektedir. Onu Andronikos'un listesini tamamlayan bir şey olarak da ele alamayız; çünkü bu listede geçen bazı eserleri de anmaktadır. Muhtemelen o, MÖ 250 civarında Hermippos tarafından tanzim edilmiş olan listeyi tekrar eden (veya ona dayanan) bir listedir. Yalnız o Andronikos tarafından yayımlanmış birçok eserin unutulmuş olduğu bir zamanda ortaya çıkmıştır.

*Acad.*2.38.119.

10.1.83.

erkenlerinden biri *Grylos* adıyla de bilinen *Retorik Üzerine*'dir. Grylos, Ksenophon'un Mantineia savaşında (362-1) öldürülmüş olan oğluydu ve diyalog yine muhtemelen bu tarihten fazla geç olmayan bir zamanda yazılmıştır. Bir başka erken dönem diyalogu, adını Aristoteles'in 354-3 de ölmüş olan dostu Kıbnslı Eudemos'tan olan *Eudemos* veya *Ruh Üzerine* adlı diyalogdur. Bu diyalog model olarak *Phaidon*'u yakından takip etmekte ve Platoncu ruhun doğumdan önceki varlığı, ruh göçü ve hatırlama öğretilerini tartışmasız kabul etmekteydi. Kıbns prensi Themison'a hitaben yazılmış olan ve onu felsefi hayata teşvik etme amacını güden *Protreptikos*[23] da muhtemelen aynı döneme aitti. Bu eser Antik çağda çok popülerdi ve İamblikhos'a kendi *Protreptikos*'unun malzemesini, Cicero'ya ise *Hortensius*'un modelini sağlamıştır. *Felsefe Üzerine* adını taşıyan diyalogu ise daha geç bir döneme tarihlendirilmektedir. Bu eserde Aristoteles, insanlığın gelişmesi üzerine geniş ölçüde Platoncu özellik taşıyan bir açıklama vermekteydi. Yalnız onda Aristoteles, dünyanın ezeli varlığını ileri sürmesi ve İdealar öğretisiyle ideal sayılar öğretisine karşı çıkması bakımından Platon'dan ayrılmaktaydı. Bu diyalog Metafizik'in en erken kısımlarıyla hemen hemen aynı döneme aittir. *İskender veya Koloniciler (Koloniler?) Üzerine* adlı diyalogla *Monarşi Üzerine* adlı eser, daha geç bir döneme, yani Aristoteles'in Makedonya sarayındaki kalışı dönemine (veya daha da geç bir döneme) aittirler. Hemen hemen sadece adlarını bildiğimiz diğer diyalogları şunlardır: *Adalet Üzerine, Şairler Üzerine, Zenginlik Üzerine, Dua Üzerine, Soylu Doğuş Üzerine, Eğitim Üzerine, Haz Üzerine, Nerinthos ve Erotikos.*

Bu eserlerin yanında, üç örneği muhafaza edilmiş olan şiirleri ve mektupları zikredilebilir. Bu sonunculardan bize kadar intikal etmiş

---

[23] Bunun bir diyalog mu, yoksa kesintisiz bir konuşmamı olduğu çok tartışılmıştır. Kanıtlar son görüşün lehinde görünmektedir.

metin parçaları içinde Antipater'e yazılmış olanlar, en hakiki olanlar gibi görünmektedirler.

Gerek kaybolmuş anıları ve malzeme koleksiyonları,[24] gerekse yine kaybolmuş olan bilimsel eserleri hakkında söyleyeceğimiz fazla şey yoktur. Zamanında Aristoteles'in olduğuna inanılan iki yüzden fazla eserin adı, üç eski katalogda muhafaza edilmiş olarak bize kadar ulaşmıştır. Ancak bu adlar çoğu kez birbirlerini tekrarlamaktadır ve listelerin, bağımsız kitaplardan çok, ayrı yazmaları içerdiklerine inanmamız için her türlü neden mevcuttur. Diogenes Laertius'un listesinde yer alan ilk bakışta pek tanıdık olmayan birçok eser, bize ulaşmış olan eserlerin kısımlarına işaret ediyor görünmektedir.[25] Bu konuyla ilgili Aristoteles'in mevcut eserleri içinde çoğunluğunun bir birliğe sahip olan bütünler olmayıp, birbirleriyle ilişkili temalar üzerinde bir denemeler topluluğundan başka şeyler olmadıklarını belirtmemiz gerekir ve orijinal birimler, bazen Aristoteles'in kendisi, bazen (*Metafizik*'te olduğu gibi) yayıncıları tarafından bir araya getirilmiş olan ayrı denemelerdir.[26] Onun kaybolmuş kitaplarının bazılarından büyük metin parçalan eski yazarlar tarafından zikredilmiştir. Bu tür durumlarda onların içerikleri hakkında oldukça doğru bir fikir edinmemiz mümkündür. Bu tür eserlerden hiç olmazsa bir tanesi, anlaşıldığına göre özet halinde

---

24 Bu malzeme koleksiyonları bazen Aristoteles ile başkalarının işbirliği sonucu hazırlanmıştır. Bir Delphi yazıtı, Pythian oyunlarında kazananların adlarını içeren bir listenin Aristoteles ile yeğeni Kallisthenes'in ortak çalışmalarının sonucu olarak hazırlanmış olduğunu göstermektedir.

Örneğin 31.32.53.57-60 numaralı eserler (Rose, *Aristotelis Fragmenta*, 1886) muhtemelen *Topikler*'in kısımlarına, 36 numaralı eser ise *Metafizik*'in Λ kitabına işaret etmektedir. Bu nokta Jaeger tarafından, Aristoteles'in eserlerinin yazılış tarzı hakkında en mükemmel tartışmayı teşkil eden *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*'te (148-163) son derecede iyi bir biçimde ortaya konmuştur.

olmakla birlikte hemen hemen tam olarak bize ulaşmıştır.[27] Kaybolmuş eserlerle bize kadar ulaşmış olan eserler arasında var olan bağlantıları ortaya çıkarmak üzere tamamen sonuçsuz kalmayan bir hayli bilimsel çaba sarf edilmiştir. Ancak yalnız başlarına bu sonuncuların kendileri de Aristoteles'in geniş edebi etkinliğinin bütünü hakkında olmasa bile ele aldığı çeşitli konuların genişliği üzerinde oldukça doğru bir fikir oluşturmamıza imkân verecek niteliktedir.

Mevcut eserler içerisinde ilk olarak hiç olmazsa MS VI. yüzyıldan bu yana *Organon* veya düşüncenin aleti olarak bilinen mantıkla ilgili kitaplar grubunu ele alabiliriz. Alışılagelen sıraya göre onlar içinde ilki, *Kategoriler*'dir. Bu kitabın Aristoteles'e ait olduğu reddedilmiştir. Onda genel olarak Aristoteles'e ait olduğu kabul edilen eserlerin herhangi birine açık bir gönderme mevcut değildir. Ancak o ilkçağda tartışmasız olarak Aristoteles'in kabul edilmiş[28] ve MS III. yüzyılda yaşayan Porphyrios'tan başlayarak bir dizi şerhçi tarafından gerçekten ona ait bir eser olarak şerh edilmiştir. Onun Aristoteles'e ait olması lehindeki kanıtlar Andronikos'a kadar (MÖ I.yüzyıl başları) geri gitmektedir.[29] Aristoteles'in öğretisi açısından ona karşı olan kanıtlar ise[30] kesin değil-

---

[27] Partsch, (*Des Aristoteles Buch "Über das Steigen des Nil*, Leipzig, 1909)' *Nilin Kabarması Üzerine'* adlı kitabın Aristolelesçi kaynağı lehinde çok mükemmel kanıtlar ileri sürmektedir

Muhtemelen *Schol.*33 a 28 vd. da (Aristoteles'in Berlin baskısı, Cilt IV) kendisine göndermede bulunulan adı bilinmeyen bir eleştirmen hariç.

Onun (Andronikos'un) "kategorilerden sonra gelen şeyler"i (postpredicaments) reddetmesi, gizil olarak bu anlama gelmektedir. *Schol.* 81 a 27 vd.; Ammonios (*Schol.*, 28 a 40), Theophrastos ve Eudemos'un Aristoteles'i örnek olarak alıp *Kategoriler* yazmış olduklarını söylemektedir.

En son kanıtlar Dupreel tarafından *Arch.f.Gesch.d.Phil.*, XXII, ss.230-251 de ileri sürülmüş olanlardır. Dupreel haklı olarak dikkatimizi bu kitabın, Aristoteles'in problemleri tartışmasında izlemek alışkanlığında olduğu usulünden tamamen fark-

dir ve eserin gerek grameri,[31] gerekse üslûbu tamamen Aristotelesçidir. "Kategorilerden sonra gelenler" (postpredicaments) diye adlandırılan şeyleri konu alan son altı bölüm biraz farklı bir plana sahiptir. Andronikos bunlardan şüphelenmişti ve onlar kitabın amacına yabancıdırlar. Gene de onların Aristoteles'in eseri olmaları mümkündür.

Önerme Üzerine (*de İnterpretatione*, Andronikos'un şüphelendiği bir eserdir. Bunun nedeni anlaşıldığına göre[32] onda *Ruh Üzerine*'ye (*De Anima*) bir göndermede bulunması[33] buna karşılık *Ruh Üzerine*'de bu göndermeye tekabül eden bir pasajın bulunmamasıdır. Ancak Aristoteles'e ait olduğu kesin olan eserlerinde de birçok şekilde açıklanan bu tür bir hayli gönderme mevcuttur. Bu eserin Aristoteles'e ait olduğu lehinde güçlü dış kanıtlar vardır. Teophrastos ve Eudemos'un her ikisi, onun varlığını farz eder görünen kitaplar yazmışlardır ve Ammonios ondan şüphelenen tek eleştiricinin Andronikos olduğunu söylemektedir.[34] Sonuç olarak üslûbu ve grameri onun gerçekten Aristoteles'e ait olduğunu gösterir gibidir. Ona karşı gerçekten söylenebilecek tek şey, büyük bir kısmında fazla basit olmasıdır. Ancak

---

lı olan kuru, dogmatik, kesip atıcı üslûbuna çekmektedir. Ben kendi payıma (*Önerme Üzerine* ve *Birinci Analitikler*'in birçok pasajında da kendileriyle karşılaştığımız) bu özellikleri Aristoteles'in mantığı, bilim ve felsefeye bir giriş incelemesi olarak tasarlaması olgusuyla açıklamak eğilimindeyim. Daha düşük düzeydeki öğrencilere hitap eden kitaplar, doğal olarak, daha ileri bir topluluğun kullanımı için yazılmış eserlerden daha dogmatiktirler.

Arisloteles'in ve sahte-Aristotelesçi eserlerin gramerlerinin ayrıntılı bir incelemesi Eucken'de (*De Aristotelis Dicendi ve Über den Sprachgebrauch des Aristoteles*) bulunmaktadır.

Schol., 97 a 20.

Önerme Üzerine, 16 a 8.

Schol., 97 13.

Aristoteles'in ileri düzeyde dersleri yanında basit dersler vermiş olduğu da bir gerçektir.[35]

Topikler[36] ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* (*Sofistik Elenchi*) gibi *Birinci* ve *İkinci Analitikler* de hiç şüphesiz Aristoteles'indir. Aristoteles, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*'ni *Topikler* adı altında da zikretmektedir ve bunun nedeni onun son kısmının bir bütün olarak *Topikler*'in bir tür sonsözü olmasıdır.

Fizikle ilgili kitaplar Aristoteles'e ait olduğu şüphesiz olan bir eserler grubu ile başlar: *Fizik*, *Gök Üzerine* (*De Caelo*), *Oluş ve Yokoluş Üzerine* (*De Generatione et Corruptione*), *Meteoroloji Meteorologica*). *Fizik*, ilk şeklinde biri I-IV (veya I-V.) diğeri V,VI, VIII. (veya VI-VIII.) kitapları içine alan iki ayrı incelemeden meydana gelmekteydi. Çünkü Aristoteles Genellikle ilk grubu *Fizik* veya *Doğa Üzerine* kitaplar olarak, ikinciyi ise *Hareket Üzerine* kitaplar olarak zikretmektedir. Daha sonraki Aristotelesçiler arasında da bu ayrımın birçok izleri mevcuttur. Ancak Aristoteles *Fizik* deyimini sadece bu son kitaplara değil, fizik problemleriyle ilgili bazı diğer eserlerine de işaret eden bir deyim olarak kullanmaktadır. VII. kitap, eseri gözden geçirdiğinde Eudemos tarafından bir tarafa bırakılmıştır ve o daha ziyade giriş niteliğinde notlardan meydana gelmektedir[37] *Meteorologica*'nın IV kitabı herhalde Aristoteles'in değildir.[38] O, eksik bir kitabın yerini almış olabilir.

---

35 Eserin gerçekten Aritoteles'e ait olduğu Maier tarafından ayrıntılı ve başarılı bir biçimde savunulmuştur: *Arch.f.Gesch.d.Phil.* XIII, 23-71. Maier 16 a 8'deki göndermenin 16 a 13'e aktarılması gerektiğini ve onun *Ruh Üzerine*, III, 6 ile ilgili olduğunu ileri sürmektedir.

Belki V kitabı hariç.

Belki bir öğrenci tarafından tutulmuş notlardan. Krş.Eucken, *De. Ar. Dic. Rat.*, 11.

Yakın zamanlarda bir eleştirmen tarafından Straton'a atfedilmiştir.

Aristoteles'in külliyatı içinde bir sonraki eser olan *Dünya Üzerine*'nin (*De Mundo*) gerçekten Aristoteles'e ait bir eser olarak göz önüne alınmaya imkân veren hiçbir yanı yoktur. Bu, hakikaten Aristotelesçi olan bir öğretiyi Stoa kaynaklı öğretilerle bir araya getiren popüler nitelikli bir eserdir. O, özellikle Poseidonios'a çok şey borçludur. MÖ 50 yılı ile MS 100 yılları arasındaki dönemden kalmış olması muhtemeldir.

Bundan sonra gerçekten Aristoteles'e ait olan bir grup psikolojiyle ilgili eserler gelir: Bunlar *De Anima* ile *Parva Naturalia* (*Küçük Doğal Şeyler*) kolektif adı ile bilinen diğer eserler, yani *De Sensu et Sensibilibus* (*Duyu ve Duyusallar Üzerine*), *De Memoria et Reminiscentia* (*Hafıza ve Hatırlama Üzerine*), *De Somno* (*Uyku Üzerine*), *De İmsonniis* (*Uykusuzluk Üzerine*), *De Divinatione per Somnum* (*Uyku Aracılığıyla Yapılan Kehanet Üzerine*), *De Longitudine et Brevitate Vitae* (*Hayatın Uzunluğu ve Kısalığı Üzerine*), *De Vita et Morte* (*Hayat ve Ölüm Üzerine*), *De Respiratione* (*Solunum Üzerine*)'dir. Yayıncıları *De Vita*'nın ilk iki bölümüne *De Juventute et Senectute* (*Gençlik ve İhtiyarlık Üzerine*) adını vermişlerdir. Aristoteles'in bir başka yerde bu konu ile ilgili bir eser vaat etmiş olmasına rağmen, onu gerçekten yazmış olduğu şüphelidir. Bu iki bölüm hiç şüphesiz bu konuyu ele almamaktadır.

Psikoloji ile ilgili eserler dizisinin sonuncusunu teşkil eden *De Spiritu* (*Ruh Üzerine*) Aristoteles'in değildir; çünkü o Aristoteles'in bilmediği atardamarlar ve toplardamarlar ayrımını kabul etmektedir. O, ünlü hekim Erasistratos'un öğretisini yansıtıyor görünmektedir ve belki MÖ 250 yılı civarına tarihlendirilebilir.

Psikoloji ile ilgili eserler dizisinin ardından doğa tarihi üzerine bir grup eser gelmektedir. Bu grubun ilk eseri olan *Historia Animalium*'un (*Hayvanların Tarihi*) muhtemelen VII. kitabı, X. kitabı, VIII. kitabın 21-30. bölümleri ve IX. kitabı sahtedir ve büyük bir ihtimalle MÖ III. yüz-

yıldan kalmadır. *Historia Animalium* bir olgular topluluğunu içine alır. Arkasından Aristoteles'in bu olgulara dayanan teorilerini ortaya koyduğu eserleri gelir. Bunlardan birincisi, ilk kitabı biyolojiye genel bir giriş olan *De Partibus Animalium*'dur (*Hayvanların Kısımları Üzerine*). *De Motu Animalium* (*Hayvanlann Hareketi Üzerine*) da birçok bilgin tarafından, içinde *De Spiritu*'ya yapılan bir göndermeden dolayı,[39] sahte bir eser olarak kabul edilmiştir Yalnız son zamanların görüşü daha çok onun hakikiliği yönündedir. Onun üslûbu aristotelesçidir[40] ve içeriği de üstada layıktır. *De Incessu Animalium* (*Hayvanların Yürüyüşü Üzerine*) ile *De Generatione Animalium* (*Hayvanların Oluşumu Üzerine*) hiç tartışmasız Aristoteles'indirler. Sonuncunun en son kitabı gerek *De Generatione*'nin, gerekse *De Partibus*'un bir sonsözüdür.

Biyoloji ile ilgili eserlerin ardından bir dizi sahte kitap gelir: *De Coloribus* (*Renkler Üzerine*) Theophrastos ve Straton'a, *De Audibilibus* (*İşitilenler Üzerine*) daha büyük bir ihtimalle Straton'a izafe edilmiştir. *Physiognomonica* (MÖ III. yüzyıl) belki her ikisi de Aristotelesçi olan iki eserin birleşmesinden meydana gelmektedir. Aristoteles'in külliyatı içinde *De Plantis* (*Bitkiler Üzerine*, en ilginç tarihi olan bir eserdir. Kendi göndermelerinden Aristoteles'in Bitkiler hakkında bir eser yazmış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu Aphrodisyaslı Aleksandros zamanında kaybolmuştu. Bugün elimizde bulunan eser ise, yazarı (muhtemelen Augustus zamanında yaşamış bir Aristotelesçi olan) Şamlı Nikolaos'a ait olan bir eserin Arapçaya yapılmış olan çevirisinden Latince'ye yapılmış bir çeviridir. *De Mirabilibus Auscultationibus* (*Olağanüstü Hikâyeler Üzerine*) adıyla bilinen eğlenceli eser 1) Theophrastos ve başkaları-

---

[39] 703 a 10. Bay Farquharson, çevirisinde, bu göndermenin kendisiyle ilgili olabileceği birçok başka esere işaret etmektedir.

Eucken, onun gramerinde Aristotelesçi olmayan hiçbir şey bulmamıştır.

nın biyoloji ile ilgili eserlerinden yapılmış seçmelerle, 2) çoğunluğu Tauromeniumlu Timaios'tan (aşağı yukarı MÖ 350-260) alınmış ve Poseidonios tarafından nakledilmiş tarihsel seçmeler (Bu iki kısım muhtemelen Hadrianus'tan daha önceye gitmeyen bir zamanda bir araya getirilmişlerdir) ve 3) VI. yüzyıl kadar geç bir tarihe ait olması mümkün olan bir ekten (aşağı yukarı 152-178. sayfalar) meydana gelmektedir. *Mechanica*, erken Aristotelesçi okula -belki Straton'a veya onun öğrencilerinden birine- ait görünmektedir. Bu eser kaldıraç, makara ve teraziyi ele almakta ve oldukça büyük bir başarıyla statiğin bazı temel ilkelerini -virtüel hızlar kanunu, kuvvetlerin paralelogramı ve atalet ilkesi- sergilemektedir.

Problemler, en büyük bir kısmında Aristotelesçi öncüllere dayanmakla birlikte Aristotelesçiliğin son döneminin özelliği olan bir maddeciliğin sayısız izlerini taşımaktadır. Eser belki MS V veya VI. yüzyıldan daha geriye gitmeyen bir tarihte esas olarak Theophrastos'un külliyatından, ancak aynı zamanda geniş ölçüde Hipokratesçi okula ait kitaplardan ve nihayet birkaç durumda da Aristoteles'in elimizde mevcut olan eserlerinden alınmış matematik, optik, müzik, psikoloji ve tıpla ilgili çeşitli problem koleksiyonlarının bir araya getirilmesinden meydana gelmiş görünmektedir. Bu eser, Aristoteles'in öğrencilerini yönelttiği çalışmaların ne kadar geniş bir alanı kapsadığını göstermek bakımından ilginçtir. Bunlar içinde genel olarak en ilginçleri olan *Müzik Problemleri*, biri MÖ 300, diğeri MS 100 yılları civarlarına tarihlendirilmiş olan iki koleksiyondan oluşmaktadır.

De Lineis İnsecabilibus (*Bölünmez Doğrular Üzerine*), her şeyden önce Ksenokrates'e karşı yöneltilmiştir ve muhtemelen de onun zamanından daha sonrasına ait değildir. Öğretisi, Theophrastos'unkine benzerdir. Simplikios da onu Theophrastos'a mal etmekteydi. Mümkün

yazarı olarak Straton da teklif edilmiştir. *Ventorum Situs* (*Rüzgârların Durumu*) genellikle Theophrastos'a mal edilen ve hemen hemen onun zamanından kalma *De Signis* (*İşaretler Üzerine*) adlı bir kitaptan yapılmış bir seçmedir. *Ksenophanes, Zenon, Gorgias Üzerine* (veya daha doğrusu *Melissos, Ksenophanes, Gorgias Üzerine*), muhtemelen gerçekten Aristoteles'in elinden çıkma kitaplara dayanmaktadır. Ancak elimizdeki şekliyle o, MS I. yüzyılda yaşamış bir seçmecinin eseridir.

Metafizik'e, bu adla yapılan ilk gönderme Şamlı Nikolaos'ta bulunmaktadır. Ondan itibaren bu kelime ile sürekli olarak karşılaştığımıza göre belli ölçüde haklı olarak bu kelimenin Nikolaos'un çağdaşı ve yaşça kendisinden daha büyük olan Andronikos'un Aristoteles'in eserlerini yayımlama çalışmasından ileri geldiği ve onunla sadece Andronikos'un neşrinde fizikle ilgili eserlerden sonraya yerleştirilen eserlerin kastedildiğini düşünebiliriz. Hesykhios'un Aristoteles'in eserleriyle ilgili kataloğu on kitaplık bir *Metafizik*'ten söz etmektedir. Bu muhtemelen bizim *Metafizik*"imizdir. Ancak bunda eksik olanlar şunlardır: 1) Adı, *Metafizik*'e orijinal numaralaması ortaya çıktıktan sonra eklenmiş olduğunu gösteren küçük a (alfa) kitabı. Bu kitap metafiziğe değil, fiziğe veya genel olarak teorik fiziğe bir giriştir. Karakteri bakımından Aristotelesçidir. Ancak eski bir gelenek onu Eudemos'un yeğeni Pasikles'e mal etmektedir[41] ve bu mal ediş, daha tanınmış bir kişiye mal edişten daha doğru doğru olma şansına sahiptir. On kitaplık *Metafizik*'te eksik olan diğer kitap hiç şüphesiz 2) Hesykios'un listesinde *Kelimelerin Çeşitli Anlamları Üzerine* adıyla ayrı başına zikredilen Δ (delta) kitabıdır. Diğer eksik bir kitap 3) ilk kısmı sadece BTE kitaplarının daha kısa bir değişik biçimi, son kısmı ise *Fizik*'in II, III, ve V kitaplarından alınmış bir dizi seçmeler olan K kitabıdır. K kitabının grameri,

Schol., 589 ᵃ41.

bazı bakımlardan Aristotelesçi değildir[42] ve hemen hemen kesin olarak bir öğrenci notlarını temsil eder.[43] Nihayet on kitaplı *Metafızik*'te eksik olan son kitap muhtemelen 4) herhangi bir diğer kitaba göndermede bulunmayan (ve fiziksel töz üzerine giriş mahiyetinde bir açıklama ile birlikte) İlk Neden hakkında bağımsız bir incelemeyi teşkil eden Λ (lambda) kitabıdır. *Metafizik*'in en eski kısımları muhtemelen A, Δ, K (ilk kısmı) Λ ve N kitaplarıdır. K'nın yerini daha sonra B,Γ,E kitapları almıştır. (N'nin daha sonraki ve ondan çok farklı bir versiyonu olan) M,N'den önceye yerleştirilmiştir ve A B ΓΕΖΗΘΙΜ N kitapları birbirleriyle ilişkili bir bütün olarak işlenmiş ve muhtemelen Aristoteles'in kendisine geri giden karşılıklı göndermelerle birbirleriyle birleştirilmiştir.

Daha sonra ahlakla ilgili bir dizi inceleme gelmektedir: *Nikomakhos'a Etik, Magna Moralia ve Eudemos'a Etik*. Birçok bilgin *Eudemos'a Etik*'in Aristoteles'in öğrencisi Eudemos tarafından yazılmış daha sonraki bir eser olduğunu düşünmüştür Ancak *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik* başlıklarının en doğal açıklaması, Aristoteles'in ahlak konusunda vermiş olduğu iki dersin sırasıyla Nikomakhos ve Eudemos tarafından yayımlanmış olmasıdır.[44] Aristotelesçi gramerin en ayrıntılı incelenmesi,[45] *Eudemos'a Etik*'in gramerinin Aristoteles'in grameri olduğu sonucuna götürmüştür. Yakın zamanlarda ayrıca bu eserin *Protreptikos*'tan *Nikomakhos'a Etik*'ine uzanan doğrudan bir gelişme çizgisi içinde bulunduğuna işaret edilmiştir.[46] Muhtemelen o *Metafizik*'in en eski kısımları gibi Aristoteles'in MÖ 348-5 yıllan arasında Assos'taki

---

42 Eucken, *De. Ar. Dic. Rat.*, 10, 11.
Aleksandros onun sadece ilk kısmını şerhetmiştir.
Aleksandros bize *Metafizik*'in de aynı şekilde Eudemos tarafından yayımlanmış olduğunu söylemektedir: *Schol.*, 760 ᵇ20. Krş. Asklepios (*Schol* 519 ᵇ38).
Eucken.

46 Jaeger, *Arist.*, 237-270; Krş.Case, *Enc.Brit.* II, 512-515.

ikameti döneminden kalma oldukça eski bir eserdir. Birçok bilginin merakını üzerine çekmiş ve ustalıklarını sergilemelerine fırsat vermiş olan bir problem, *Nikomakhos'a Etik*'in dördüncü kitabına tekabül eden *Eudemos'a Etik*'in üçüncü kitabının sonunda, yazmaların, daha sonra gelen üç kitabın *Nikomakhos'a Etik*'in daha sonra gelen üç kitabıyla aynı olduğunu ifade etmeleri ve bundan sonra derhal *Nikomakhos'a Etik*'in yedinci kitabı diye adlandırdıkları kitaba geçmeleridir. Acaba bu üç kitap, *Nikomakhos'a Etik*'e mi, yoksa *Eudemos'a Etik*'e mı aittirler veya onları kısmen birine, kısmen diğerine mi aittir? Acaba bu kitaplarda ele alınan konularla ilgili iki ayrı eser hiçbir zaman var olmuş mudur, yoksa elimizde bulunan şekil, gerçekte var olmuş olan tek şekil midir? Bu iki soruya hemen hemen mümkün olan bütün farklı cevaplar verilmiş, bu cevaplardan bir kısmı da çekici kanıtlarla desteklenmiştir. Bu kitaplarla iki eserin diğer kitapları arasındaki paralellikler ve karşılıklı göndermelerin çoğuna aynı ölçüde geçerli başka bazılarıyla karşı çıkılabilir. Bununla birlikte şu noktalar gerektirdikleri dikkat ve önemle göz önünde tutulmamışlardır 1) Aristoteles'in eserleriyle ilgili en eski katalog (Diogenes Laertius'un katalogu), beş kitaptan meydana geldiğini söylediği tek bir *Ahlak*'tan söz etmektedir. Bu ancak, şüpheli kitapları dışta kalmak üzere *Eudemos'a Etik* olabilir. Bundan sonra gelen en eski katalog, on kitaptan meydana geldiğini söylediği tek bir *Ahlak*'tan söz etmektedir. Bu da ancak şüpheli kitapları dışta kalmak üzere *Nikomakhos'a Etik* olabilir. Genel olarak düşünüldüğü gibi eğer bu iki listenin her ikisi de Hermippos'un otoritesine dayanmaktaysalar, şüpheli kitaplarla ilgili olarak onların, MÖ 200 yılından itibaren, *Eudemos'a Etik*'e değil, *Nikomakhos'a Etik*'e izafe edildiği görülmektedir. 2) *Eudemos'a Etik*'te dikkati çeken bazı gramerle ilgili özelliklerle sözkonusu kitaplarda karşılaşılmamaktadır.[47]

---

[47] Krş.Eucken, *De Ar.Dic.Rat.*, 9, 34; *Sprachgeb. des Ar* 10. Belki bu özellikler

O halde bu kitaplar muhtemelen *Nikomakhos'a Etik*'e aittirler ve *Eudemos'a Etik*'in de muhtemelen bir zamanlar onlara tekabül eden bir kısmı vardı. Çünkü l) *Eudemos'a Etik*'te üç merkezi kitapta ele alman konunun oldukça farklı bir sergilemesini farz eder görünen göndermeler vardır ve 2) *Eudemos'a Etik*'i yakından izleyen *Magna Moralia*, ilgili bölümünde elimizde bulunan şekliyle üç kitapta var olmayan bir konuyu ele almaktadır. *Magna Moralia* MÖ III. yüzyılın başlarından kalma görünmektedir. Onda Theophrastos'un öğretisinden İzler vardır ve dili de bazı bakımlardan yenidir.[48] *De Virtutibus et Vitiis* (*Erdemler ve Erdemsizlikler Üzerine*) muhtemelen MÖ I. yüzyıl veya MS I. yüzyıla tarihlenebilecek, Aristotelesçi ahlakı Platoncu ahlakla bağdaştırmaya çalışan bir eserdir.

Politika, tartışmasız olarak Aristoteles'in eseridir. Onu meydana getiren kitapların "doğru" sırası çok tartışılmıştır. Bununla birlikte o, aslında, tam olarak homojen bir bütün içinde birleştirilmiş, başlangıçta bağımsız bir dizi denemelerden meydana gelmektedir.[49]

Ekonomiler'in birinci kitabı, *Politika*'nın ilk kitabıyla Ksenophon'un *Ekonomi*'sine dayanan ve muhtemelen Theophrastos veya birinci veya ikinci kuşaktan başka bir Aristotelesçi tarafından yazılmış bir incelemedir. Çeşitli mali tedbirleri örnekleyen tarihsel olayların bir koleksiyonu olan ikinci kitap, muhtemelen MÖ II. yüzyıl başından kalmadır. Sadece Latince bir çevirisinde mevcut olan üçüncüsü, Hesykhios'un katalogunda zikredilen *Kocanın ve Karının Yasaları* ile aynı olabilir. Ancak Aristoteles'in eseri değildir. Onun kısmen MÖ 250 ve 300 yılları arasın-

Eudemos'tan kaynaklanmaktadır.

Von Arnim'in onun Aristoteles'in üç ahlakla ilgili eserinden en eskisi olduğu görüşü dikkatli bir inceleme gerektirmektedir

Aşağıda VIII. bölüme bkz.

da yaşamış bir Aristotelesçinin, kısmen de MS 100-400 yılları arasında yaşamış bir Stoacının eseri olduğu düşünülmektedir.

Retorik, ilk iki kitabı itibarıyla tartışmasız olarak Aristoteles'in bir eseridir. Üçüncü kitaba bazen itiraz edilmiştir. Ancak onun Aristoteles'e ait olduğu kâfi derecede kanıtlanmıştır.[50] *Rhetorica ad Alexandrum* (*İskender'e Nutuk*) bazı bilginlerce Aristoteles'in çağdaşı ve yaşça ondan büyük olan Lampsakoslu Anaksimenes'e izafe edilmiştir. Ancak o, Aristotelesçi öğretinin unsurlarını içermektedir ve muhtemelen MÖ III yüzyılın başlarından kalmadır.[51] Külliyat gerçekten Aristoteles'e ait olan, ancak parça parça halde bulunan *Poetika* ile sona ermektedir. Aristoteles'in kaybolan eserleri arasında en fazla üzüldüğümüz, 158 *Yunan Devleti'nin Anayasaları*'nı tasvir edenidir. Mutlu bir tesadüf 1890'da Mısır'da bunlardan birincisini, *Atinalıların Anayasası*'nı gün ışığına çıkarmıştır.

Aristoteles'in elimizde mevcut eserlerinin tümünün veya hemen hemen tümünün genellikle onun Lise'nin yöneticiliğini yaptığı döneme ait olduğu düşünülmektedir ve doğal olarak aklımıza, yazılı eserlerinin şifahi öğretimiyle ilişkisinin ne olduğu sorusu gelmektedir. Çoğu kez eserlerinden çoğunun kaba ve bitmemiş durumunun, onlarda rastlanan tekrarlar ve konudan ayrılmaların, yayımlanmak için hazırlanmış eserler olmayıp, ya Aristoteles'in kendi dersleri için hazırlamış veya öğren-

---

50 Diels III. Kitabın, başlangıçta ayrı bir eser, muhtemelen Diogenes'in listesinde *Peri Legeos* adıyla işaret edilen eser olduğunu göstermiştir.(*Abh. d. preuss. Akad.* 1886).

Bay Case *Enc. Brit.*, II, 516 vd.da onun *Retorik*'ten önce gelen ve gerçekten Aristoteles'e ait olan bir eser olduğunu ileri sürmekte ve eğer *Retorik*'ten önce ise, Aristoteles'in eseri olması gerektiği, dolayısıyla Anaksimenes'in eseri olamayacağını göstermeye muvaffak olmaktadır. Ancak onun dili bana bazı bakımlardan Aristoteles'in dilinden daha sonraki bir tarihe aitmiş gibi görünmektedir.

cileri tarafından derslerinde tutulmuş notlar olmalarından ileri geldiği görüşü ileri sürülmüştür. Son varsayım çeşitli mülahazalarla bir tarafa bırakılmıştır. Çünkü öğrenci notlarının, elimizde bulunan eserlerde görüldüğü ölçüde tutarlı ve anlaşılabilir bir sonuç verebileceğini veya farklı öğrenciler tarafından tutulan notların (çünkü tek bir öğrencinin tüm külliyatın sorumlusu olduğunu farz etmek güçtür) böyle bir üslûp birliğini göstermiş olabileceğini kabul etmek zordur.[52]

Öte yandan bu eserlerin Aristoteles'in kendisinin dersleri için hazırlamış olduğu notlardan başka bir şey olmadıklarını düşünmek de mümkün değildir. Kitaplarından birinin bir pasajı gerçekten açık olarak böyle bir özellik göstermektedir.[53] Vecizliğin karanlığa kadar ileri götürüldüğü başka bazılarının da[54] böyle bir kaynağı olmuş olması muhtemeldir.[55] Ancak eserlerin çoğunluğu böyle değildir. Onlar sadece derslerde anlatılacak şeyleri hatırlatmak için alınan basit notlar olamayacak kadar bir ifade mükemmelliğinin ve edebi biçimle ilgili özenin varlığını göstermektedirler. Aristoteles'in okuyuculara değil, dinleyicilere hitap ettiğinin kanıtı olarak iki pasaj zikredilmiştir. Ama onların hiçbiri ikna edici değildir.[56] Ancak öte yandan Aristoteles'in yazılı eser-

---

Fizik VII, *Metafizik* α, K, öğrencilerin Aristoteles'in derslerinde tutmuş oldukları notlar olabilirler

Bir başka esere tek bir göndermede bulunan ve iki yerde (1069 b 35, 1070 a 4) "bundan sonra ele almamız gereken nokta şudur... cümlesini içeren *Metafizik,Λ,* I-V kitaplar. Krş. *Birinci Analitikler*, 24 a 10-15.

Örneğin, *Ruh Üzerine*, III.

Prof.Jackson Aristoteles'in eserlerinde, ders veren kişilerin alışılagelen yöntemlerinden birçoğunun varlığını gayet iyi bir biçimde ortaya koymuştur. *J. of Phil.* XXXV 196-200.

a) *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, 184 b 3-8. "Sizin hepinizin veya dinleyicilerin tümünün... , dersi takip edenleri, kendilerine hitap edilen daha geniş bir çevreden -görünüşe göre okuyucalardan- ayırmaktadır. b) *Nikomakhos'a Etik,* 1104 b

lerinin çoğunluğu ile Lise'deki öğretimi arasında var olmuş olması gereken sıkı ilişki konusunda hiçbir şüphe mümkün değildir.[57] Aristoteles, derslerini vermeden önce tam olarak kâğıda dökmüş *olabilir* ve yazılı eserleri bu anlamda onun dersleri olabilirler. Ancak onun derslerini daha özgür bir biçimde vermiş olması muhtemel gö ımektedir ve elimizde bulunduğu şekilleriyle kitapları onun tarafından daha sonra dersleri kaçırmış olanlara onları hatırlatmak için yazılmış şeylerdir. Bu anlamda onlar, Aristoteles'in hafızasının veya öğrencilerinin tuttuğu notların sağlayabileceğinden daha düzgün bir biçimde görüşlerinin ifadesi olarak alınabilirler Onlarda gözlemlenen tekrarlar veya hafif görüş farklılıkları, Aristoteles'in hiçbir konuyu tamamen olmuş bitmiş bir tarzda ele almaması, ona sık sık ve çeşitli vesilelerle yeniden dönmesi ile açıklanmalıdır. Beceriksiz bir yayıncılık, üstadın yazmış olduğu şeylerden hiçbirini feda etmeme arzusunun bir sonucu olarak onun aynı konu üzerindeki düşüncesinin iki veya üç farklı biçimini korumuş olmalıdır.

Bize kadar ulaşmış olan eserlerinin çoğunluğu ile Aristoteles'in Atina'daki ikinci ikameti (aşağı yukarı 335-323) arasında var olan muhtemel ilişkiyi, eserlerin bizzat kendilerinde keşfedilmeleri mümkün olan zamanla ilgili bütün ayrıntılar teyit etmektedir Atina-Thebai yolu ile, Aigina deniz yolu ile, Dionysos ve Thargelia festivalleri ile, aktör Theodorus'un sesini kullanma biçimi ile ilgili sözleri,[58]

---

18 "Önceki gün söylediğimiz gibi. Ancak buradaki "önceki gün" sözcüğü aynı zamanda "biraz önce" anlamına da gelebilir. Bütün eserler içinde *Nikomakhos'a Etik* dinleyicilere en fazla göndermede bulunan eserdir (1095 a 2 vd., 12, b4, 1147 b 9, 1179 b 25).

Fizik, elyazmalarında "Fizik Dersi" ve *Politika* da bazen "Politika Dersi" olarak adlandırılmıştır.

Fizik, 202 b 13; *Metafizik*, Λ, 1015 a 25, 1025 a 25, 1023 b 10; *Retorik*, 1404 b

Aristoteles'in karşısında Atinalı dinleyicilerin olması gerektiğini göstermektedir. Korona takımyıldızının pozisyonu ile ilgili gözlemi, Pella'nın enleminden çok daha iyi bir şekilde Atina'nınki ile uyuşmaktadır.[59] Lise'nin kendisi ile ilgili olarak Aristoteles'in söylediği şeyler, onun Atina'daki birinci ikamet döneminden çok ikincisiyle ilgili görünmektedir.[60] Tarihi olaylara yapılan atıflar da aynı yöne işaret etmektedirler. *Meteorologica*'da Aristoteles Nikomakhos'un arkontluk dönemine (341) atıfta bulunmaktadır.[61] *Politika*'da Philippos'un öldürülmesinden (336) söz etmektedir.[62] *Rhetorica,* 338-336 yılları arasındaki olaylara atıfta bulunmaktadır.[63] *Atinalılar'ın Anayasası* 329-328 den daha önceye ait olamaz.[64] *Metafizik*'in atıfta bulunduğu Kallippos'un astronomi teorilerinin 330-325 den daha önceki bir tarihe ait olması zordur. Öte yandan *Meteorologica* 371 a 31, Ephesos mabedi yangınından (356), *Politika* 1312 a 10 Dionysios II' nin Dion tarafından Sicilya'dan kovulmasından (357-6) "şimdi"(nûn), yani eserlerin yazıldığı tarihlerde meydana gelen olaylar olarak söz etmektedir. O halde bu eserlerin Aristoteles'in ilk ikameti sırasında kaleme alınmaya başlamış olmaları gerekir.

Aristoteles'in eserlerinin psikolojik olarak en muhtemel yazılış sırasının hangisi olduğunu kendimize sorarsak vereceğimiz cevap, onların

---

22; Krş. *Politika*, 1336 b 28, *Poetika* 1448 a 31.

Meteoroloji, 362 b 9. Ancak bu pasajın Aristoteteles'e ait olduğundan şüphe etmek için nedenler vardır.

Kategoriler, 2 a 1; *Fizik*, 219 b 21; *Retorik*, 1385 a 28. Ancak ilk iki pasajda Lise'nin *agora*'yla (pazar yeri) birlikte zanılması, onların Sokrates'in sevdiği gezinti yerleri olduğunu hatırlatmaktadır. O halde örnekler olarak bu yerlerin seçilmesi Aristoteles'in Lise'yi kurmasından önce olabilir.

345 a 1.

1311 b 1.

1397 b 31, 1399 b 12.

Bkz. Bölüm 54, 7

Platon'un etkisinden yavaş yavaş kurtulmaya başlamasını yansıtma durumunda olmaları gerektiği yönünde olacaktır Bu fikri kılavuz olarak alıp elimizde bulunan tarihle ilgili önemsiz ipuçlarını kullandığımız takdirde diyebiliriz ki Aristoteles önce Platon'u örnek alıp diyaloglar yazmakla işe başlamaktadır. Ancak bu diyalogların sonuncusundan itibaren onun Platon'un İdeaları duyusal şeylerden "ayırması"na karşı itirazı hissedilmeye başlamaktadır. Diyaloglar esas olarak muhtemelen Akademi'nin üyesi olduğu döneme aittirler. Geniş ölçüde Platoncu özellik taşıyan *Organon*,[65] *Fizik, De Caelo, De Generatione et Corruptione, De Anima*'nın üçüncü kitabı, *Eudemo'a Etik, Metafizik* ve *Politika*'nın en eski kısımlarının ilk biçimleri,[66] Aristoteles'in Troas, Lesbos ve Makedonya'daki ikameti dönemlerine aittirler. Bunlara muhtemelen

---

Topikler, II-VII, 2, VII, 3-5, I, VIII sırası ile kaleme alınmış olabilir H.Maier *Syllogistik des Aristoteles*'inde bu sırayı vermektedir: II, 2,78. not 3. Eserin en büyük kısmı (II-VII, 2) esas olarak Platoncu idealar çevresinde dönmektedir.

F.Solmsen, *Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*'te Aristoteles'in önce (*Topikler*'de) bir diyalektik mantığını, sonra (*İkinci Analitikler*'de), bir bilim mantığını, nihayet (*Birinci Analitikler*'de) gerek diyalektik, gerekse bilime uygulanabilir bir formel mantık geliştirdiğini ileri sürmektedir. Krş. C.L. Stocks, *Class. Quart* XXVII, 1933, 115-124. Bu görüş bazı bakımlardan çekicidir, ancak doğru olmasının çıkaracağı açık sonuçlar bakımından yeterli ölçüde incelenmemiştir. Eğer *İkinci Analitikler, Birinci Analitikler*'den önce yazılmışsa, daha sonraları epeyi rötuştan geçirilmiş olmalıdır

H.Maier, *Arch. f.Gesch.d.Phil.* XIII, 23-72 de *Önerme Üzerine*'nin mevcut eserler içinde en sonuncusu olduğu ve Aristoteles tarafından bitirilmeden bırakıldığını görüşünü savunmaktadır. Ancak Case *Enc. Brit.*11, II,511 vd. da *Önerme Üzerine*'deki yargının analizinin *Birinci Analitikler*'deki yargının analizinden daha ilkel olduğunu ve onun Platon'un *Sofist* 261 e vd. da bulunan yargı hakkındaki analize daha fazla benzediğinini göstermektedir.

Jaeger'in *Aristoteles*'inde bu sıra için getirmiş olduğu kanıtlama bana ikna edici görünmektedir.

Historia Animalium'un en eski kısımlarını eklememiz gerekir. Araştırma eserlerinin geri kalanı -*Meteorologica*, psikoloji ve biyoloji alanına ait eserler, Anayasalar koleksiyonu ve haklarında adlarından başka pek bir şey bilmediğimiz diğer büyük tarihsel araştırmalar- ikinci Atina dönemine aittir. *Nikomakhos'a Etik, Poetika, Rhetorica* ve orta dönemde başlamış olan diğer eserlerin tamamlanması da bu döneme aittir.[67] Diyebiliriz ki eserinin genel hareketi, öte dünyacılıktan doğa ve tarihe ilişkin somut olaylara karşı gösterilen yoğun bir ilgi ve formun ve dünyanın anlamının maddenin dışında değil, ancak onun içinde gerçekleşmesinde bulunabileceğine ilişkin derin bir kanaat yönündeydi.

Yakınlarda *Politika*'nın kitaplarının birbirlerine göre zamansal öncelik-sonralık sıraları üzerinde tartışmalar olmuştur Tartışanlar W Jaeger (*Aristoteles*, 6.Bölüm) ve H. von Arnim'dir (*Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*). Jaeger onlarla ilgili olarak III, II, VII, VIII, IV, V, VI, I sırasını, von Arnim ise I, III; IV, V; VI; II; VII, VIII sırasını ileri sürmüştür. Von Arnim'i izleyen B.Hochmiller'in (*Opuscula Philologa*, 1928), ve bir bütün olarak Jaeger'i takip eden A.Mansion'ın (*Revue Neoscholastique de Philosophie*, XXIX, 1927), J.L.Stocks'ın (*Class. Quart.* XXI, 1927, 177-187), E.Barker'in (*Class.Rev.* XLV,1931), A.Rosenberg'in (*Rh.Mus.* LXXXII, 1933,.338-361) ve W.Siegfried'in (*Philolog.*, LXXXVIII, 1933, 362-391) tartışmalarını eklemek gerekir. Bu tartışmaların incelenmesi beni VII, VIII. kitapların IV, V ve VI. kitaplara önceliğinin ortaya çıkmış olduğunu düşünmeye götürmektedir. Ancak I, II, III. kitaplardaki üç ayrı incelemenin geri kalan diğer kitaplarla ilişkisi şüpheli kalmaktadır. Sorun burada ele alınamayacak kadar karmaşıktır. Krş. Aşağıda s. 266.

BÖLÜM II

MANTIK

Bilimler Aristoteles tarafından teorik, pratik ve prodüktif bilimlere ayrılır.[1] Bu türlerden her birinin doğrudan amacı, bilmektir; ancak onların nihai amacı sırasıyla bilgi, eylem ve yararlı veya güzel nesnelerin meydana getirilmesidir. Bu sınıflama içine sokulduğu takdirde mantığın teorik bilimler arasında yer alması gerekir. Ancak teorik bilimler yalnızca matematik, fizik, teoloji veya metafiziktir[2] ve mantık bunların hiçbiri içine sokulamaz. Çünkü o aslında Aristoteles'e göre bir bilim değildir;[3] herkesin herhangi bir bilimle uğraşmaya başlamasından önce kazanması gereken genel kültürün bir parçasıdır ve yalnız o, insana haklarında kanıt istemesi gereken önermelerin hangileri olduğunu ve onlarla ilgili olarak hangi tür kanıtlar istemesi gerektiğini öğretebilir.[4] Mantık öğretisine[5] ve neticede[6] Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerinin tümüne *Organon* veya *alet* (yani bilimin aleti) adının verilmesinin temelinde bulunan da benzeri bir anlayıştır.

Aristoteles *mantık* sözcüğünü bilmez ve bu ad Cicero'nun devrin-

---

Metafizik, 1025 b 25.

A.g.y. 1026 a 18.

Yine de o, bir yerde "analitik bilim" deyimini kullanır (*Retorik*, 1359 b 10).

Hayvanların Kısımları Üzerine, 639 a 4; *Metafizik*, 1005 b 3, 1006 a 6; *Nikomakhos'a Etik*, 1094 b 23.

Aphrodisyaslı Aleksandros tarafından (MS 200).

VI. yüzyılda.

den daha geriye götürülemez. O zaman bile *logica,* mantıktan çok diyalektik anlamına gelmektedir ve *logikhe*'yi mantık anlamında kullanan ilk yazar Aleksandros'tur. Aristoteles'in bu bilgi dalı veya hiç olmazsa akıl yürütmenin incelenmesi için kullandığı kendi deyimi "analitik"tir. Aslında bu deyim, akıl yürütmenin kıyasın şekillerine (figures) ayrıştırılması anlamına gelmekteydi.[7] Ancak belki biz onu, içine kıyasın önermelere, önermelerin terimlere ayrıştırılmalarını da alacağı bir biçimde genişletebiliriz. Mantık eserleri üç ana kısma ayrılır: 1) Aristoteles'in bütün akıl yürütme biçimlerinde ortak olan yapı diye göz önüne aldığı şeyi, yani kıyası ortaya koymaya ve ele alınan konunun özel doğasını göz önüne almaksızın onun, yani kıyasın bütün değişik formel biçimlerini göstermeye çalıştığı *Birinci Analitikler* -Bu kısım haklı olarak formel mantık veya tutarlılık mantığı olarak adlandırılabilir-; 2) Sadece tutarlı olmakla kalmayıp aynı zamanda kelimenin tam anlamında bilimsel olmak isteyen bir akıl yürütmenin sahip olması gereken diğer özelliklerini tartıştığı *İkinci Analitikler* -Bu açıkça sadece tutarlılıkla değil, aynı zamanda doğrulukla ilgilenen bir mantıktır-; 3) Kıyas bakımından doğru olan, ancak bilimsel düşüncenin bir veya daha fazla koşulunu yerine getirmeyen akıl yürütme biçimlerini incelediği *Topikler* ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesi.* Kaba bir biçimde söylersek sırasıyla terim ve önermeyi inceleyen *Kategoriler* ve *Önerme Üzerine* de bunlara bir giriş olarak ele alınabilirler.

Aristoteles sorunu açık bir biçimde tartışmamakla birlikte mantıkla bazen ona özdeş kılınmış veya onunla karıştırılmış olan diğer incelemeler, gramer, psikoloji ve metafizik arasındaki farka ilişkin açık bir görüşe sahiptir: Mantık onun için kelimelerin değil, kelimelerin işaretleri oldukları düşüncelerin incelenmesidir. Mantık, doğal tarihleri

Birinci Analitikler, 47 a 4; *İkinci Analitikler*, 91 b 13 vb.

bakımından değil, doğruya ulaşmadaki başarı veya başarısızlıkları bakımından düşüncelerin incelenmesidir. Mantık, şeylerin doğasını meydana getiren değil, kavrayan düşüncelerin incelenmesidir.

TERİMLER

Kategoriler, belki her türlü mantığın başlaması gerektiği gibi dilsel olguları ele almakla başlar. O "birleştirilmeksizin söylenen şeyler"i "birleştirilerek söylenen şeylerden",[8] yani "insan" "koşar" "Lise'de" gibi kelime ve sözleri "insan koşar" gibi önermelerden ayırır. "Birleşik olmayan kelimeler"in şu şeylerden herhangi birini ifade ettiği söylenebilir:[9]

Töz (örneğin "insan")
Nicelik (örneğin "iki dirsek uzunluğunda")
Nitelik (örneğin "beyaz")
Bağıntı (örneğin "çift")
Yer (örneğin "Lise'de")
Zaman (örneğin "dün")
Durum (örneğin "oturmaktadır")
Sahip olma (örneğin "ayakkabılı")
Etkinlik (örneğin "keser")
Edilginlik (örneğin "kesilir")

Bu kategoriler-bazısı veya hepsi- hemen hemen Aristoteles'in her eserinde ortaya çıkar ve bu öğreti her yerde tamamen teşekkül etmiş bir öğreti olarak ele alınır. Kategorilerin sayısı ile ilgili olarak Aristoteles kendi kendisiyle tutarlı kalma yönünde bir çaba sarf etmez: Durum ve sahip olma, ancak tek bir yerde, yine muhtemelen ilk dönemine

---

8 *Kategoriler*, 1 a 16.
9 *A.g.y.*, 1 b 25.

ait olan eserlerinden birinde[10] bir kez daha karşımıza çıkar. Bir başka yerde de geri kalan sekiz kategori tam bir liste olarak zikredilir.[11] Sanki Aristoteles daha sonra durum ve sahip olmanın nihai ve indirgenemez kavramlar olmadıkları sonucuna ulaşmış gibidir.

Bu öğretinin anlamı üzerinde çok tartışma yapılmıştır. Bunun nedeni büyük ölçüde Aristoteles'te hiçbir yerde onun nasıl ortaya çıkıp geliştiğini ve işlendiğini görmememizdir. Trendelenburg, kategoriler arasındaki ayrımların gramerle ilgili ayrımlardan türediğini savunmuştur. Dilin biçimlerinin incelenmesinin bu öğretiyi formüle edişinde Aristoteles'in ana kılavuzlarından biri olmuş olduğunu görmek zor değildir. Örneğin karşılıklı bağıntılar (correlates) diğer şeylerden, kendilerine işaret eden isimlerin bir kelimeyi "den" (genitive) veya "e" haline (dative) koymaları bakımından ayrılırlar.[12] Ne var ki Aristoteles'in elinde kategoriler listesini kendisine dayandırabileceği bir dilin kısımları listesi yoktu. Dilin kısımları olarak onun kabul ettiği biricik şeyler, isim ve fiillerdir.[13] Öte yandan kategoriler öğretisi gramerin ayırdığı şeyleri birleştirmekte,[14] birleştirdiği şeyleri ise ayırmaktadır.

Yine kategoriler öğretisinin Akademi'nin bünyesinde geliştirilmiş olduğu ve Aristoteles tarafından sadece yeniden ele alınmış olduğu da iddia edilmiştir.[15] Ancak buna ilişkin hiçbir gerçek kanıt yoktur

---

Topikler, 103 b 23.

Ikinci Analitikler, 83 b 15; krş. *Fizik* 225 b 5-9, 226 a 23-25.

Kategoriler, 6 b 6-11, 8 a 17-28. Böylece bilim bir "pros ti (göreli olan) dır, ama özel bilimler öyle değildirler; II a 23-32.

Önerme Üzerine, 2,3. Hakikiliği çok tartışmalı olan *Poetika*, 20 buna bağlaç ve harf-i tarifi eklemektedir.

Örneğin nicelik ve nitelik, gerek isimleri, gerekse sıfatları içine almaktadır; 4 b 23, 9 a 29.

Örneğin *Arch. f. Gesch. d. Phil.* IV 424-441'de A. Gercke tarafından.

Kategorilerin ne *Sofist*'in 'en yüksek cinsler'i ile[16] -varlık, aynılık, başkalık, sükûnet ve hareket-, ne de *Theaitetos*'un 'ortak özellikler'i ile[17] -benzerlik ve benzemezlik, var olma ve var olmama, aynılık ve farklılık, tek ve çift, birlik ve sayı- fazla ortak bir yanı vardır. Aristoteles'in Platon'a borçlu olduğu şey daha çok töz, nitelik, nicelik, bağıntı, etkinlik ve edilginlik gibi soyut kavramların varlığını kabulüdür. Bu kavramlar Platon'da hemen hemen tesadüfi olarak zikredilirler. Platon onları hiçbir zaman sistemli bir tarzda birleştirmez. Bununla birlikte Platon'un onları gerçekliğin genel görüntüleri olarak kabulü, Aristoteles'in düşüncesine büyük ölçüde katkıda bulunmuş olmalıdır.

Kategoriler öğretisinin Megara okulunun ve diğer daha önceki düşünürlerin başını ağrıtmış olan yüklemleme (predication) ile ilgili bazı güçlükleri çözme önünde bir girişim olarak başlamış olması çok muhtemeldir.[18] Öyle görünmektedir ki Aristoteles'in amacı, bir önerme meydana getirmek üzere birbirleriyle birleştirilen kelime ve sözlerin farklı ana anlamlarını birbirinden ayırt etmek suretiyle bu sorunu açıklığa kavuşturmaktır Bunu yaparken o gerçeğin yapısında mevcut olan ana varlık türleri hakkında bilinen en eski sınıflandırmaya ulaşmıştır.

Neden onlara kategoriler denmektedir? "Kategoria"nın günlük anlamı "yüklem"dir. Ancak birinci kategorinin ana üyeleri, Aristoteles'in öğretisine göre hiçbir zaman gerçek anlamda yüklemler olmayıp her zaman özneler olan bireysel tözlerdir. Bundan ötürü bazen birinci dereceden tözlerin aslında kategoriler öğretisiyle uyuşmadığı düşünülmüştür. Ancak öyle değildir. Aristotelesçi ilkelere göre "Sokrates"

---

251 vd., özellikle 254 d.

185.

Bu görüş O. Apelt'in *Beitraege zur Geschichte der Grieshischen Philosophie*'sinde başarılı bir biçimde dile getirilmiştir

şüphesiz gerçek bir yüklem değildir. Ancak Sokrates'in ne olduğunu sorarsak, nihai, yani en genel cevap, nasıl ki kırmızının ne olduğunu sorduğumuzda nihai cevap 'o bir niteliktir' ise, 'o, bir tözdür' olacaktır. Kategoriler, adlandırılması mümkün çeşitli varlıklar (entities) hakkında özsel olarak tasdik edilebilecek en genel yüklemler listesi demektir; yani onlar bu varlıkların temelde ne tür bir varlık olduğunu söylerler.

İlk kategori, bütün diğerlerinin varlığını "öngerektirdikleri" dayanak (substratum) olan tözdür (subtance). Tözün içinde Aristoteles, 1) "ne bir özne hakkında tasdik edilen, ne de bir öznede olan" birinci dereceden töz, örneğin bireysel insanlar ve atlarla, 2) ikinci dereceden tözü, yani birinci dereceden tözlerin içlerinde bulundukları tür ve cinsi birbirinden ayırır.[19] Bu ikinciler, 'bir predikasyon özne hakkında tasdik edilirler, ancak bir öznede değildirler' 'Bir özne hakkında tasdik edilmek' burada tümelin tekille ilişkisine, 'bir öznede olmak' ise bir niteliğin o niteliğe sahip olanla ilişkisine işaret etmektedir. Tözün dışındaki bütün kategoriler 'bir öznede'dirler Kategorilerin içlerine aldıkları şeylerin bazıları, örneğin bilgi, 'bir özne hakkında' da tasdik edilir; özel bir gramer bilgisi gibi diğer bazıları ise öyle değildir.[20] Böylece birinci dereceden olanla ikinci dereceden olan arasında yapılan ayrım (yani

---

2 a 11.

2 a 29,23. -Bireysel nitelikler, nicelikler vb. ile onların ancak örnekleri oldukları genel nitelikler, nicelikler arasındaki bu açık ayrımın Aristoteles'te bir daha hiç ortaya çıktığını sanmıyorum. Gerek Aristoteles'te gerekse daha sonraki felsefede genel eğilim, töz kategorisi dışında tümel ile bireysel olan arasındaki ayrım üzerinde durmamak olmuştur. Bununla birlikte yakınlarda Prof.Stout (*Proc of the Brit. Acad.* Vol. X da) tam da buna benzer bir ayrım üzerinde ısrar etmektedir: "Somut bir şeyi veya bireyi karakterize eden bir özellik, karakterize edilen şey veya birey kadar özeldir. İki bilardo topundan her biri diğerininkinden ayrı ve farklı bir yuvarlaklığa sahiptir, nasıl ki iki bilardo topunun kendileri de birbirlerinden ayrı ve farklıysa.

bireysel ve tümel ayrımı), töz kategorisi gibi diğer kategoriler için de uygulanabilir. Ama Aristoteles açık olarak bu ayrımı yapmış değildir. Bireysel tözün önceliği, Aristoteles'in düşüncesinin en kesin noktalarından biri, Platoncu öğretiden en açık bir biçimde ayrıldığı noktadır. Fakat birinci dereceden tözün onun için en gerçek şey olmasına karşılık, ikinci dereceden töz, özellikle de en alttür (infima species) Aristoteles'in mantığının merkezi unsurudur Çünkü mantık, düşüncenin incelenmesidir ve bireysel varlığın özel doğası dışında ve üstünde sahip olduğu şey, içinde somutlaştığı özel maddesinden ileri gelir. Bu şey ise düşünceden kaçar. Bilinebilmeleri bakımından bir en alttürün bütün üyeleri birbirlerine özdeştirler ve bilimin kavrayabileceği, sadece onların özel doğalarından ileri gelen özellikleridir.

Kategoriler'in kesin olarak Aristoteles'in kaleminden çıkan kısmının[21] geri kalanı, tözün ve belli başlı diğer kategorilerin ayırt edici özelliklerini ortaya çıkarmaya çalışan bir karşılaştırmayı konu alır. Tözün ana özellikleri 1) 'bir öznede olmama'sı, 2) tek anlamlı olarak yüklenmesi (bu sadece ikinci dereceden töz için doğrudur), 3) bireysel olması (bu da sadece birinci dereceden töz için doğrudur), 4) zıddı ve derecesi olmaması, 5) karşıt nitelikleri kabul etmesidir. Diğer kategoriler bu aynı özelliklere sahip olmaları veya olmamaları bakımından göz önüne alınırlar. Yalnız en son özelliğin bütün tözler hakkında doğru olduğu, başka hiçbir şey hakkında doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

Şimdi 'birleşik olmayan kelimeler'in anlamlarının zihinde bulunmasını meydana getiren fiil, yani daha sonraki mantığın 'basit kavrama'sı (apprehensio simplex) üzerine Aristoteles'in ne diyeceği konusuna geçebiliriz.[22] O açık olarak bu fiili, yargıdan ayırt etmektedir. Basit kavra-

---

5 - 9. bölümler L0-15. bölümler herkes tarafından sahte kabul edilmektedir.

Basit kavrama '*noesis*' olarak adlandırılmaktadır, örnegin *Ruh Üzerine* III, 6.

ma, nesneyle bir tür temastır.[23] Bu karşılaştırma bizi Aristoteles'in algı psikolojisine götürmektedir. O burada 1) her duyuya özgü olan duyusal niteliklerin -renk, ses vb.- kavranması ile 2) büyüklük ve biçim gibi ortak duyusallar ve bunların sonuçlarının kavranması (örneğin, bir nesneyi görmemizin onun dokunma ile ilgili nitelikleri hakkında bizde izlenimler uyandırması) arasında ayrım yapmaktadır Birinci tür kavrama, yanılmazdır; ikinci ise yanılabilir. Aristoteles terimlerin anlamlarının kavranmasının birinci tür algı gibi yanılmaz olduğunu söylemektedir: O ne doğru ne yanlıştır[24] veya "doğru"nun daha geniş anlamında "her zaman doğru"dur.[25] Aristoteles bazen kendilerini birleştiren yargıdan ayrı olarak göz önüne alınan bütün varlıkların (entities) kavranışının en basit ve doğrudan türden kavrama olduğunu söyler gibidir.[26] Bir başka yerde ise 'basit varlıklar'ın kavranışını bu tür bir kavranış olarak tasvir eder [27] Fakat basit varlıklar şu iki basitlik derecesinden birine sahip olabilirler: Onlar 1) madde ve forma bölünmesi mümkün olmayan türden olabilirler (örneğin, 'içbükey', böyle bir bölünmeye izin vermez; ama 'basık burun' verir. Çünkü o özel türden bir madde içerir: bir burun)[28] veya onlar 2) cinsi ifade eden bir unsurla, ayrımı ifade eden bir unsura bile bölünmeye izin vermeyen türden olabilirler. Bu daha tam anlamda yalnızca töz, nitelik ve diğer kategoriler veya en yüksek cinsler (sum-

---

Onun dildeki ifadesi '*phasis*'dir: *Önerme Üzerine* 16 b 27, 17 a 17; *Metafizik*, 1051 b 25. Yalnız bazan '*phasis*', olumlamayla eşanlamlı olarak, bazen ise hem olumlama, hem olumsuzlamayı içine alan bir şey olarak kullanılmaktadır.

Metafizik, 1051 b 24.

1027 b 27; *Önerme Üzerine*, 16 a 10.

Metafizik, 1051 b 24, 1052 a 1, *Ruh Üzerine*, 430 b 28.

Önerme Üzerine, 16 b 27, 17 a 17

Metafizik, 1027 b 27, 1051 b 17

Ruh Üzerine, 429 b 14, 430 b 30, 431 b 13; *Metafizik*, 1025 b 31, 1035 b 26.

ma genera) basittirler.[29] Basit kavramanın basit varlıkların kavranması olduğunu söylediğinde Aristoteles'in sözünü ciddiye alırsak, bundan nasıl ki bir terimin nedensel tanımı gizli bir kıyassa aynı şekilde bir madde ve formun veya hiç olmazsa cins ve ayrımın birliğinin kabulünü içerdiği için başka her türlü varlığın kavranmasının gizli bir yargı olduğu sonucu çıkar.[30] Ancak bu öğreti *Organon*'da ortaya çıkmamaktadır Onda *herhangi* bir varlığın basit kavranışı, yargıdan ayırt edilmektedir.

ÖNERME

Önerme Üzerine, bilgi hakkında açıkça 'temsili' bir görüşü sergiler. Ruhun etkilenimleri (affections) 'şeylerin imgeleri, benzerleri'dir.[31] Bu görüşe uygun olarak yargı, gerçekliğin kendisindeki bağlantıların kavranması değil, ruhun bu etkilenimleri arasındaki bağlantıların (veya olumsuz yargılarda bağlantısızlıkların) kurulması olarak tasvir edilir Bunlara 'kavramlar' da denir.[32] A ile B'yi birbirinden ayırma, A ile B-değil'i birbiriyle birleştirme olarak göz önüne alınabileceğine göre *De Anima*'da gerek olumlu gerek olumsuz bütün yargılar, sanki yargı o zamana kadar zihinde dağınık halde bulunan kavramları birbirleriyle birleştirmekten ibaretmiş gibi birçok kavramın bir tek kavram oluşturur gibi birleşmesi olarak tasvir edilir.[33] Aristoteles bu açıklamanın tek yanlılığını şunları ekleyerek düzeltir: Yargı gerek bir ayırma[34] -karma-

1045 a 36.

İkinci Analitikler, 25 b 32, 94 a 2. 12.

16 a 17

A.g.y 9-14

Ruh Üzerine, 430 a 27

430 b 3.

şık bütünlerin çözümlenmesi[35] gerekse böylece açığa çıkarılmış olan unsurların bir yeniden birleştirilmesi olarak ele alınabilir. Ancak yargının kavramların ya birleştirilmesi veya ayrılması olarak tasvir edilmesi durumunda doğruluk hakkındaki gizil öğreti şu olmaktadır: Bir yargı, kendileri gerçekte birbirleriyle birleşik olan A ve B gibi iki unsurun 'imaj'larına uygun olarak teşkil edilmiş A' ve B' kavramlarını kendi aralarında birbirleriyle birleştirdiğinde veya kendileri gerçekte birbirlerinden ayrı olan iki unsurun 'imaj'larına uygun olarak teşkil edilmiş iki kavramı birbirinden ayırdığında doğru, bunun tersi olan durumda ise yanlıştır. Ancak bu kaba uyuşmacı doğruluk anlayışı Aristoteles'in bu konudaki en iyi görüşünü temsil etmemektedir Başka bir yerde birbirleriyle birleştirilmeyi veya birbirlerinden ayırt edilmeyi bekleyen zihinde dağınık halde bulunan 'kavramlar' anlayışını tamamen terk ederek, düşüncenin doğrudan gerçeğe yöneldiğini savunmakta ve basit ve doğru olarak gerçeğin birbirleriyle birleşik unsurlarını gerçekten birleşik, birbirlerinden ayrı unsurlarını ise gerçekten ayrı olarak ortaya koyan bir yargının doğru olduğunu söylemektedir Bunu söylemek de bir anlamda yine doğruluk hakkında uyuşmacı bir kuramı, ancak bu kez gerçeğin yapısını kopya etmekten başka bir şey yapmayan bir düşünce yapısının var olduğu görüşünün yanlışlığından korunmuş bir uyuşmacı kuramı ileri sürmektir.

Önerme veya yargının kelimelerle ifadesiyle ilgili olarak Aristoteles Platon'un cümleyi bir isim ve bir fiile bölmesinden hareket etmektedir.[37] Ancak kendisinin olan tanım ve ayrımlar ortaya koymaya çaba sarf etmektedir. Bir isim, 'uylaşımla tesis edilmiş bir anlamı olan, za-

Krş. *Fizik*, 181 a 21-b 14.

Metafizik, 1051 b 3; krş.1011 b 27

16 a 17, 17 a 10, 19 b 10; krş. *Sofist*, 261 e vd.

manla ilgili hiçbir işarette bulunmayan ve kendi başına alınan hiçbir parçası bir anlam ifade etmeyen bir sestir'[38] Bir fiil ise bir isim gibi belli bir anlama sahip olmanın yanında zamansal bir şeyi ifade eden ve başka bir şey *hakkında* tasdik edilen bir şeye işaret eden şeydir.[39]

İsim ve fiil dışında Aristoteles daha iyi adlar bulamadığı için 'belirsiz isim' ve 'belirsiz fiil' diye adlandırdığı başka unsurların (örneğin, insan-değil, acı çeken-değil) varlığını kabul etmektedir. Bunlar belirsizdirler; çünkü gerek var olan, gerekse var olmayan her şey hakkında tasdik edilebilirler.[40] Büyük bir tutku ile önermenin mümkün bütün dilsel çeşitlerini araştıran *Önerme Üzerine*, bu biçimlerin çoğuyla meşgul olmaktadır Ancak Aristoteles zihinsel hayatta salt olumsuzlamanın önemsizliğinin bilincindedir Bundan dolayı diğer mantık eserlerinde bu biçimler hemen hemen tamamen bilinmezlikten gelinmektedir.

Aristoteles'i *Önerme Üzerine*'de meşgul eden başlıca şey önermeler arasındaki mümkün bütün karşıtlıkların araştırılmasıdır. Varlık yargısını ana biçim olarak göz önüne almaktadır Böylece şu mümkün değişik biçimleri elde etmekteyiz:

İnsan (yani bir insan) vardır.

İnsan var değildir

İnsan-degil vardır.

İnsan-değil var değildir.

(Özneyi nicelediğimiz takdirde ortaya çıkacak olan diğer değişik biçimler de kaydedilmiştir). Herhangi bir basit isim-fiil önermesi de aynı değişik biçimleri verir:

---

38 16 a 19 vd.

16 b 6-8, 19-21

16 a 30-33, b 12-15.

19 b 14-19.

İnsan yürür.

İnsan yürümez.

İnsan-değil yürür.

İnsan-değil yürümez.[42]

Ancak daha büyük bir biçim çeşitliliği kabul eden bir başka tür önerme de verir.[43]

İnsan adildir.

İnsan, adil-değildir.

İnsan adil-değil değildir.

İnsan-değil, adildir.

İnsan-değil adil değildir.

İnsan-değil adil-değildir.

İnsan-değil adil-değil değildir.

'İnsan adildir' türünden önermeler öyle önermelerdir ki onlarda 'dır', ek olarak tasdik edilen üçüncü bir unsur, 'diğer ikisine eklenen üçüncü bir isim- veya fiildir' 'İnsan' ve 'adil' 'altta bulunan şeyler'dir ve 'dır' bir 'ekleme'dir.[44]

Aristoteles burada pek başarılı olmayan bir tarzda bağlaç kavramıyla uğraşmaktadır. O varlık ifade eden 'dır' ile bağlaç olan 'dır' arasındaki ayrımın bilincindedir.[45] Ancak onlar arasındaki ilişki hakkında çok açık bir fikre sahip değildir Önermenin isim ve fiile bölünmesinin *her zaman* yetmediğini görmektedir. Ancak *bütün* önermeleri özne, yüklem ve bağlaca bölmeyi de kesinlikle düşünmemektedir. Bağlacın

---

20 a 3-15.

Daha sonraki mantıkçıların "Üçüncü ek (adjacent) önermesi" diye adlandırdıkları tür.

19 b 19-20 a 3, 21 b 26-33.

21 a 24-33.

önermede özne ve yüklemle aynı değerde, aynı işlevde bir unsur olmadığını görmektedir. Ancak onun, aralarında bağlantı tasdik edilen gerçekliğin öğelerinden ayrı olarak yalnızca bir bağlantıyı tasdik etme fiilinin ifadesi olduğunu belirtmemektedir. Aristoteles'in daha olgun düşüncesini temsil eden *Birinci Analitikler*'de bağlaç (güzel bir biçimde ifade edildiği gibi) yüklemden tamamen 'kurtulmuş' (disengaged) olarak ortaya çıkmaktadır. Önermeler kıyasın öncülleri olarak göz önüne alındıklarında-ki *Birinci Analitikler*'in bakış açısı budur- onların her birinde bir başka önermenin öznesi olması mümkün olan bir yüklemi ayırt etmek zorunlu olur ve Aristoteles buna uygun olarak o zaman *bütün* önermeleri A, B'dir veya B, A'ya aittir şeklinde formüle eder.[46]

Yargılar biçim bakımından ilk olarak olumlu ve olumsuz yargılara bölünürler. Olumlama ve olumsuzlama çoğunlukla eşgüdümlü olarak ele alınırlar. Ancak zaman zaman olumlama, olumsuzlamadan önce gelen bir şey olarak tasvir edilir.[47] Aristoteles bununla onun psikolojik olarak önce gelmesini kastetmemektedir: Olumsuzlama daha önceki bir olumlamanın reddi değildir; o daha önce teklif edilen bir bağlantının reddidir. Ancak olumlamanın daha önce teklif edilmiş olan bir bağlantının kabulü olduğu da aynı ölçüde doğrudur.[48] Bu iki tavır, bir şeyin peşinden koşma ve ondan kaçınma ile aynı düzeye konur.[49] Ancak Aristoteles'in olumlamayı önce gelen bir şey olarak görmesinin muhtemelen üç nedeni vardır: 1) O dilsel bakımdan daha basit bir biçime sahiptir; 2) Olumsuz bir sonuç, olumlu bir öncül gerektirir; buna

---

46 Bu, Bay Case tarafından *Encyc. Brit.* II, 512 de yeterince açık olarak ortaya konulmuştur.

Önerme Üzerine, 17 a 8 vd.; *İkinci Analitikler*, 86 b 33-36; *Metafizik*, 1008 a 16-18.

Metafizik, 1017 a 31-35.

Nikomakhos'a Etik, *1139 a* 21 vd.

karşılık olumlu bir sonucun olumsuz bir öncülü olması ne zorunludur, hatta ne de mümkündür.[50] Ancak olumsuzlama yalnızca olumlu bir temele de dayanamaz. Olumsuz sonucun her halükârda olumsuz *bir* öncülü olması gerekir. O halde sonuçta zorunlu olarak nihai ve kanıtlamaz türden gerek olumlama, gerekse olumsuzlamaların, özellikle *en yüksek cinsler* (summa genera) veya kategorilerin birbirlerini karşılıklı olarak dışlamalarını ifade eden olumlama ve olumsuzlamaların olması gerekir.[51] 3) Olumlama, değer bakımından da olumsuzlamadan önce gelir; çünkü o bize konusu hakkında olumsuzlamanın verdiğinden daha kesin bilgiler verir.[52]

Aristoteles daha sonraki mantıkçıların sık sık yapmış oldukları iki yanlıştan kaçınmaktadır. l) Sanki önce olumsuzlamayla başlayıp sonra olumsuzladığımızı olumlamak suretiyle olumsuzlamadan kaçınmamız mümkündür gibi 'A,B değildir' demek, gerçekte 'A B-değildir' diyerek, olumsuz bir yargıyı olumlu bir yargıya indirme yönündeki her türlü teşebbüsü reddetmektir.[53] 2) Belirsiz yargıyı olumlu ve olumsuz yargının dışında kendi başına ayrı bir yargı türü olarak kabul etmemektedir: 'A, B-değil'dir ona göre özel türden ve aslında önemsiz bir yükleme sahip olan bir olumlamadır.[54]

Yargıları niceliksel olarak bölmesi ise şöyledir: l) Bir tümeli konu alan yargılar. Bu tümel ise ya a) tümel olan bir tümeldir: 'Her insan beyazdır' veya b) tümel olmayan bir tümeldir: 'Beyaz bir insan vardır' veya 'Bir insan beyazdır'; 2) Bireyleri konu alan yargılar: 'Sokrates

---

50 *İkinci Analitikler*, 86 b 37-39.
A.g.y., I.15.
Metafizik, 996 b 14-16.
Bradley, *Principles of Logic*, I, III.
Önerme Üzerine, 19 b 24-35, 20 b 23-26; *Birinci Analitikler*, 25 b 22 vd., 51 b 31-35, 52 a 24-26.

beyazdır' [55] Bu üç tür, gitgide azalan bir genellik merdivenini ifade etmezler. Bir tümel hakkında tümel-olmayan bir yargı, örneğin sadece tek bir beyaz insan olsa bile, doğrudur. Tümelleri konu alan yargılarla bireyleri konu olan yargılar farklı varlık türlerini konu alırlar.[56] Daha burada *İkinci Analitikler*'in tümeli hemen hemen tamamen niceliksel olmayan bir biçimde göz önüne alacak olan öğretisinin kendisini gösterdiğini görüyoruz. Ayrıca burada yargı, öznenin yüklemde içerilmesini değil, daha çok yüklemle öznenin özelliğinin ortaya konmasını ifade eden bir şey olarak göz önüne alınmaktadır Yüklem asla nicelenmemektedir. Özellikle Aristoteles evirmeyi (conversion) meşrulaştırmaya ve kurallarını ortaya koymaya çalışırken[57] formel mantığın yaptığı gibi yüklemin bölünmesi veya bölünmemesine hiçbir atıfta bulunmaz. Ancak kıyasa geldiğinde yargı hakkındaki 'kaplamcı' görüş ön plana çıkar[58] ve kıyastan kanıtlamaya geçtiğinde bu görüş bir kez daha ortadan kaybolur.

Birinci Analitikler'de[59] nicelik açısından, yargıların farklı bir sınıflamasıyla karşılaşırız. Burada onlar tümel, tikel ve belirsiz yargılara bölünürler. Belirsiz yargılar 'Haz, bir iyi değildir' türünden yargılardır. 'Belirsiz' aslında gerçekte ya tümel veya tikel olan, bununla birlikte ifade biçimleri bakımından açıkça ne birine ne de diğerine bağlanan yargıların geçici bir tasvir edilişi olarak görünebilir. Bu belirsizlik ortadan kaldırılıncaya kadar bu yargılar kıyasların öncülleri olarak ancak tikel yargıların değerine sahiptir ve kıyasçı bakış açısını koruyan *Birinci*

55 *Önerme Üzerine*, 7

Önerme Üzerine, 17 a 38; *Birinci Analitikler*, 43 a 25-32.

Birinci Analitikler, 25 a 14-26.

58 Örneğin, "A olmak" yerine "bir bütün içinde A olmak" deyimlerinde.

24 a 17-22.

Analitikler onları böyle ele alır.[60] Ancak gerçekte "Haz, bir iyi değildir" türünden bir yargı, *İkinci Analitikler*'de kabul edilen türden tümel bir yargıdır. Çünkü bu eserde öznenin niceliksel tamlığı vazgeçilmez olmakla birlikte ana unsur değildir ve onu doğru ifade etme biçimi 'Her A, B'dir' değildir, 'A, A olarak B'dir'dir.

Dikkat edileceği gibi *Birinci Analitikler* tekil yargıyı ayrı bir tür olarak kabul etmemektedir Kıyasın figürlerinin tartışmasında[61] hiçbir tekil yargı, ne bir öncül ne de bir sonuç olarak ortaya çıkmaz. Tekil yargının bu bir yana bırakılmasının nedeni bir pasajdan ortaya çıkmaktadır.[62] Bu pasajda Aristoteles üç varlık türünü kabul ettikten sonra -bireyler, en yüksek cinsler ve bireyleri içine alan ancak kendileri de en yüksek cinsler tarafından içerilen sınıflar- "tartışma ve araştırmalar özellikle bu son türden şeyleri konu olarak alırlar" cümlesini sözlerine eklemektedir. Yargıyı bizzat kendisi bakımından ele alan *Önerme Üzerine*, tekil yargıları ayrı bir tür olarak kabul etmektedir. Yargıları akıl yürütmede sahip oldukları değerleri bakımından ele alan *Birinci Analitikler,* gerek bilimsel gerekse diyalektik akıl yürütmenin çoğunlukla bireyleri değil sınıfları konu aldığını göz önünde tutmaktadır.

Yargıların niteliği ve niceliği yanında Aristoteles onların kiplerini (modality) de kabul etmektedir. Sık sık yaptığı gibi metafizik ayrımlardan değil, dilin gündelik kullanımında apaçık olan şeyden hareket eden Aristoteles 'A, B'dir' 'A, B olmalıdır', 'A, B olabilir' türünden önermeleri birbirlerinden ayırmaktadır.[63] Ancak son iki yargıyı hemen ikinci bir türden yargılar olarak sınıflamaktadır. Onlar 'A'nın B olması zorunlu-

---

[60] 26 a 28-33.

Birinci Analitikler, I, 4-22.

43 a 25-43.

Önerme Üzerine, 21 a 34-37; krş. *Birinci Analitikler*, 25 a 1 vd., 29 b 29-32.

dur' ve 'A'nın B olması mümkündür'e indirgenmekte ve 'A'nın B olduğu doğrudur' ile bir arada ele alınmaktadır.[64] Mümkün kavramında iki unsur mevcuttur: Mümkün, hiçbir imkânsız sonuç içermeyen bir şey olmalıdır. Fakat aynı zamanda *zıddı* zorunlu olarak yanlış olmayan bir şey de olmalıdır.[65]

O halde o, imkânsızın çelişiği değildir. O ne imkânsız, ne de zorunlu olandır ve bu son noktadan dolayı 'A, B olabilir', 'A, B olmayabilir'e çevrilebilir.[66] Mümkün kavramının Aristoteles tarafından ele alınmasındaki güçlüklerden bir kısmı onun bu ikinci unsuru çoğunlukla doğada hiç göz önüne almamasından doğmaktadır. Böylece l) zorunlu olan, 2) zorunlu olmayan ve 3) var olabilir olanın her üçünün de mümkün olduğu söylenmektedir[67] Ancak bu üç durumdan birincisi bir şeyin imkânının koşullarından ancak birisini yerine getirmektedir: O, imkânsız değildir. O ikinci koşulu yerine getirmemektedir ve böylece ancak ikincil bir anlamda mümkün olarak göz önüne alınabilir.[68] Yine gerçekleşmiş olanın ancak doğru olmayan bir anlamda mümkün olduğu söylenebilir.[69] Zorunlu-olmayan ile var olabilir olan arasındaki ayrıma geçersek, Aristoteles'in bunlardan ikincisi içine hareket ve değişme dünyasında bir öznenin bir niteliğe değişmez bir biçimde değil, genellikle sahip olması durumlarını soktuğunu görmekteyiz. Birinci içine ise yine genel olarak hiçbir kuralın uygulanmasına elverişli olmayan durumları veya böyle bir kuralın olduğu, ancak istisnai olarak

---

Önerme Üzerine, 21 b 26-33, 22 a 8-13.

Birinci Analitikler, 32 a 18-20; *Metafizik*, 1019 b 28-30.

Örneğin *Önerme Üzerine*, 21 b 35-37

Birinci Analitikler,25 a 37-39.

32 a 20.

Metafizik, 1019 b 32; *Önerme Üzerine*, 23 a 6-18.

çiğnendiği durumları sokmaktadır.[70] Netice olarak Aristoteles'in bir gerçek olumsallar dünyasının varlığını kabul edip etmediğini bilmek çok zordur[71] Bazen sanki göksel dünyada zorunluluğun, ayaltı dünyasında ise olumsallığın hüküm sürdüğünü söyler gibidir. Ancak ayaltı dünyasında da zorunlu bağlantılar- bir özne ile cinsi, ayrımları ve hassaları arasında bağlantılar- vardır. Sonra göksel dünyada da olumsallıklar vardır: Burada bulunan bir gezegen orada olabilir. Bununla birlikte göksel cisimlere bağlı olan olumsallık sadece bir hareket kabiliyetidir. Oysa yersel şeylerin aynı zamanda nitelik değiştirme, büyüme ve küçülme ve varlığa gelme ve varlıktan kesilme kabiliyetleri vardır.

Aristoteles mantığında bu metafizik ayrımları yapmakla birlikte yargı ve kıyasın kipsel (modal) türlerini incelemesinde onları çok az hesaba katar. Üç tür yargı olduğunu söylemek ve bunlardan karşı olum,[72] evirme[73] ve kıyas[74] yoluyla çıkarılması mümkün şeylerin neler olduğunu ele almakla yetinir.

Aristoteles koşullu (hypothetical) ve ayrık (disjunctive) yargıları, kategorik yargılardan farklı türler olarak ele almamaktadır. Şüphesiz o basit ve karmaşık önerme arasında ayrım yapmaktadır.[75] Ancak o bu Sonuncuyla 'A ve B, C'dirler', 'A, B ve C'dir' veya 'A, B'dir; C, D'dir' türünden önermeleri anlamaktadır. Hipotez kuramını ise kıyas bahsinde incelemek daha uygun olacaktır.

---

70 *Birinci Analitikler*, 25 a 37-b 18; 32 b 4-18; *Önerme Üzerine*, 19 a 7-22.
Aşağıda 97, 99,102 vd. ve 231. sayfalarla kr□.
Önerme Üzerine, 12.
A.g.y 13.
Birinci Analitikler, 1, 8-22.
Önerme Üzerine, 17 a 20-22.

KIYAS

Kıyas öğretisinin haklı olarak tamamen Aristoteles'in eseri olduğu söylenebilir. 'Syllogismos' kelimesi Platon'da mevcuttur, ancak ona Aristoteles tarafından verilen anlamda değil. Çıkarım (inference) süreciyle ilgili genel bir açıklama verme yönünde Aristoteles'ten önce hiçbir teşebbüs yapılmamıştı. Belki ona en yakın bir yaklaşım, Aristoteles'in 'zayıf bir kıyas' olarak adlandırdığı mantıksal bölme işlemi hakkındaki Platoncu analiz olmuştu.[76] Ancak o genel olarak çıkarım usulü hakkında bir ilk deneme bile değildir. Tam olarak hangi nedenin Aristoteles'i bu problemle meşgul olmaya doğru ittiğini sorarsak, muhtemelen onun her şeyden önce bilimsel bilginin temel koşullarını ortaya koymaya çalıştığını söylemek gerekir. *Birinci Analitikler*'in başında amaç olarak söylenen budur ve mantığın formel incelemesi bu yolda ilk adımdır. Aristoteles şunu ispat etmek ister gibidir: Karşılaması gereken başka koşullar ne olursa olsun bilim hiç olmazsa attığı her adımın geçerliliğinden emin olmalıdır ve kıyasın kurallarına uymanın sağlayacağı şey, budur. Aristoteles'in yönteminin bilimin fiili işleyişini büyük bir özenle incelemek olduğunu ileri süremeyiz. Eğer bunu yapmış olsaydı -eğer bildiği (veya bizim bildiğimiz) tek kesin bilimi yakından incelemiş olsaydı- her şeyi tamamen farklı yazmış olabilirdi. O zaman analitik yöntem hakkında daha fazla söyleyeceği şey olurdu ve kıyas kadar güçlü olan, ancak kıyasa dayanmayan (non-syllogistic) çıkarımların -artık "özne-yüklem" ilişkisini değil eşitlik ilişkisini, karşılaştırmayı ('sağında') ve başka benzerlerini içeren çıkarımların- varlığını kabul edebilirdi. Çünkü matematik bu tür bağıntısal (relational) çıkarımlarla doludur. Aristoteles'in kıyas tanımı çok geneldir: "Bu öyle bir akıl

---

Birinci Analitikler, 46 a 33.

yürütmedir ki onda bir şeyler konulduğunda, bu şeylerden başka bir şey, başka hiçbir terime ihtiyaç olmaksızın zorunlu olarak sırf onların kendilerinden çıkar."[77] Ancak burada kâfi derece kanıtlanmaksızın[78] bunun yalnızca iki terim arasındaki bir özne-yüklem ilişkisinin onlarla üçüncü bir terim arasındaki özne-yüklem ilişkilerinden çıkarılması durumunda ortaya çıkabileceği kabul edilir. Aristoteles'in yukarda sözünü ettiğimiz diğer çıkarım türleri hakkındaki bilgisizliğini mazur gösteren şey, mazur görülebilmesinin mümkün olduğu ölçüde, l)diğer çıkarım türlerinin, kendisine dayandıkları özel ilişki ile birlikte özne-yüklem ilişkisini de kullanmaları -özne-yüklem ilişkisi her türlü yargı ve akıl yürütmenin ortak biçimi ve dolayısıyla mantık incelemesinin ana konusudur-, 2)kıyasın çeşitli biçimlerinin tam olarak araştırılması ve onlara ilişkin kuralların kesin bir biçimde ortaya konmasının mümkün olmasına karşılık bağıntısal çıkarımın (relational inference) mümkün olan bütün farklı biçimlerini sayma yönündeki her türlü teşebbüsün başarısızlıkla karşılaşmak zorunda olmasıdır.

Eserinin bu kısmında Aristoteles'in terminolojisinin büyük bir bölümünün matematiksel bir havaya sahip olması dikkate değer: '*Skhema*' (şekil), '*diastema*' (önerme için kullanılan 'uzaklık'), '*horos*' (terim için kullanılan 'sınır'). Kıyasın her figürünü Aristoteles'in farklı bir geometrik şekille temsil etmiş olması-önermeleri doğrularla, terimleri noktalarla- muhtemeldir. Ancak Aristoteles terminolojisini genel olarak geometriden değil, orantılar kuramından (theory of proportion) almaktadır. Sadece '*skhema*', '*diastema*', '*horos*' değil, aynı zamanda '*akron*' (uç) ve '*meson*' (orta) da bu kuramın teknik terimleriydi ve Aristoteles'in çeşitli figürlerdeki öncülleri- B'ye yüklenen A, C'ye yüklenen B (birinci

---

77 *Birinci Analitikler*, 46 a 33.

Birinci Analitikler, 24 b 18-22; krş. *Topikler*, 100 a 25-27

figür), A'ya yüklenen B, C'ye yüklenen B (ikinci figür), A'ya yüklenen B, B'ye yüklenen C (üçüncü figür) -aşağıdaki türden çeşitli orantılara- veya bugünkü deyişle dizilere bakarak tasarlamış olduğunu söylemek mümkündür:[79] A/B=B/C, A-B=B-C vb.

Aristoteles'in terminolojisi bazı bakımlardan karışıktır. Sonuç önermesinde yüklem olan terim her şekilde 'ilk' terim, sonuç önermesinde özne olan terim ise 'son' terim olarak bilinir. Bu onun kıyasın birinci şeklini ifade etme tarzından ileri gelir. Yani,

A, B hakkında doğrudur (veya yanlıştır)

B, C hakkında doğrudur

O halde A, C hakkında doğrudur (veya yanlıştır)

Burada A ilk, C son olarak zikredilmektedir.

İkinci şekilde terimlerin sırası şudur:

B, A hakkında doğrudur (veya yanlıştır)

B, C hakkında yanlıştır (veya doğrudur)

O halde A, C hakkında yanlıştır

Ancak sonucun yüklemi (A) hâlâ ilk terim olarak adlandırılır; çünkü ilk veya mükemmel olan şekilde onun yeri budur. Aynı şekilde sonuç önermesinin yüklemine büyük terim, öznesine küçük terim denir Bu terminoloji mutlak olarak ancak ilk şeklin tümel olumlu biçimi için doğrudur

A, bütün B'ler için doğrudur

B, bütün C'ler için doğrudur

O halde A, bütün C'ler için doğrudur.

Burada A'nın hiç olmazsa C kadar kaplamı olması gerekir ve normal olarak ondan daha büyük kaplama sahiptir. Diğer biçimlerde sonuçta yüklemin özneden daha büyük bir kaplama sahip olması için hiçbir ne-

[79] Doğal olarak çok genel bir benzeşimle.

den mevcut değildir. Sonuç, özneyi yüklemin içine sokma yönündeki bir teşebbüsün bir başarısızlığı (eğer olumsuzsa) veya kısmi bir başarısı (eğer olumlu ise) olarak değerlendirilir. Ve yükleme bundan dolayı hâlâ büyük terim denir.

Bundan anlaşılmaktadır ki, Aristoteles'in buradaki bakış açısı geniş ölçüde niceliksel bir bakış açısıdır. Zaten bu, ilk figürün ilkesini formüle etme biçiminden de açıkça ortaya çıkmaktadır: "Üç terim kendi aralarında birbirleriyle, sonuncunun orta terimde bir bütünde bulunur gibi bulunacağı, orta terimin birincide bir bütünde bulunur gibi bulunacağı veya bulunmayacağı bir biçimde ilişki içinde oldukları bir durumda, zorunlu olarak büyük ve küçük terimleri birbirlerine bağlayan mükemmel bir kıyas mevcuttur"[80] Bu pasajda üç terim açıkça kaplamları bakımından ele alınmaktadır Ancak Aristoteles'in genel yargı teorisinin bu olmadığını, bunun yargıları göz önüne almanın özel bir tarzı, kendilerinden neyin çıkarılabileceğinin araştırılması sözkonusu olduğunda Aristoteles'in uygun bulduğu bir tarz olduğunu hatırlatmamız gerekir.

Yukarıda formüle edilen ilke Aristoteles için her türlü kıyasın kendisine dayandığı ilkedir. Çünkü ona göre diğer iki figürün birinciden bağımsız bir değeri yoktur. Onlardan çıkarılabilecek sonuçlar doğrudan doğruya öncüllerden çıkmazlar; onlardan doğrudan doğruya çıkan ve birinci şeklin şartlarına uyan, yani yukarda formüle edilen "*dictum de omni et nullo*" (her şey ve hiçbir şey hakkında söylenen söz) ilkesine uygun düşen önermelerden çıkarlar. Aristoteles'in ikinci ve üçüncü figürleri, kanıtlamanın bağımsız biçimleri olarak kabul etmeyi reddedişinde haklı olup olmadığı tartışılabilir bir konudur. Genelde haklı değil gibi görünmektedir. İlk figürün daha doğrudan olması bakımın-

80 *Birinci Analitikler*, 25 b 32-35.

dan değil, daha doğal olması bakımından diğerlerinden üstün olduğu görünmektedir. Onda düşüncenin hareketi tümüyle tek bir yöndedir; küçük terimden orta terim aracılığıyla büyük terime doğru. İkinci figürde ise büyük ve küçük terimin her birinin orta terime doğru bir hareketleri vardır ve bu şartlarda onların hiçbiri kendiliğinden doğal bir tarzda sonucun öznesi olarak ortaya çıkmaz. Bu hiç olmazsa iki öncülün tümel olmaları durumunda doğrudur. 'Hiçbir A, B değildir', 'Her C, B'dir' den ne 'Hiçbir A, C değildir', ne de 'Hiçbir C, A değildir' sonucu kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkar. Benzeri bir düşünce üçüncü figürün olumlu biçimleri için de sözkonusudur veya sorunu bir başka biçimde takdim etmek gerekirse bu iki figürde belli bir doğal olmayış vardır: Bu, terimlerden biri ile ilgili olarak tavrımızı değiştirmek ve öncüllerde özne olarak görünen şeyi sonuçta yüklem veya onlarda yüklem olarak görünen şeyi sonuçta özne olarak ele almak zorunda olmamızdan ileri gelmektedir Dördüncü figürün ortaya koyduğu özellik, onda düşüncenin bu iki doğal olmayan hareketini birleştirmemiz ve daha da kötüsü bunu nedensiz yapmamızdır. İkinci ve üçüncü figürde mutlaka bir sonuca ulaşmak istiyorsak, terimlerden biri hakkındaki tavrımızı tersine çevirmemiz *zorunludur* Dördüncü figürün ekseri biçimlerinde ise[81] bunu ortada bir zorunluluk olmaksızın yapmaktayız. Çünkü aynı öncüllerden ilk figür aracılığıyla tamamen doğal bir sonuç çıkabilir.

Aristoteles'in öncülleri kaplam bakımından ele almasından doğal olarak dördüncü figürü kabul etmediği sonucu çıkmaktadır. Eğer onun figürleri bölme ilkesi, orta terimin yeri olmuş olsaydı, orta terimin büyük öncülde yüklem, küçük öncülde özne olacağı bir durumu dördüncü bir imkân olarak kabul etmesi gerekirdi. Ancak onun bölme ilkesi, diğer iki terime kıyasla orta terimin *kaplamıdır* Bu durumda ise ancak

81 Bramantip, Camanes, Dimoris.

üç mümkün durum vardır: Ya onun kaplamı diğer terimlerin birinden büyük, diğerinden küçüktür, ya onların her ikisinden de büyüktür veya her ikisinden de küçüktür.

Ancak Aristoteles daha sonra dördüncü figürün biçimleri olarak sınıflandırılacak olan çıkarımların imkânının farkındadır. O 'Hiçbir C, B değildir, her (veya bazı) B, A'dır' dan öncülleri evirerek 'Bazı A, C değildir'i çıkarabileceğimize işaret ederek gizil olarak Fesapo ve Ferison'u kabul etmektedir.[82] Yine birinci figürde Barbara, Celarent ve Darii'nin sonuçlarından (Her C, A'dır, hiçbir C, A değildir, bazı C, A'dır) evirme yoluyla sırasıyla bazı A, C"dir, hiçbir A, C değildir, bazı A, C'dir sonuçlarına erişeceğimize işaret ederken, gizil olarak Bramantip, Camanes ve Dimoris'i kabul etmektedir.[83] Teophrastos bu beş biçimi, birinci figürün ilave biçimleri olarak ele almaktaydı. Bundan sonra onları dördüncü bir figürün biçimleri olarak kabul etmek için Galenos'un atması gereken küçücük bir adım kalmıştı. Ancak bu, figürlerin yeni bir bölme ilkesini kabul etmeyi gerektiren bir adımdı.

İlk figürü incelerken Aristoteles geçerli figürleri geçersiz olanlardan ayırt etmenin doğrudan bir sezgi sorunu olduğunu, yani bazı durumlarda bir sonucun doğal olarak çıktığını, bazı durumlarda ise öyle olmadığını doğrudan bir tarzda kavradığımızı görmektedir. Diğer figürlerdeki geçerli biçimlerin geçerliliğini ise bazen evirme, bazen saçmaya indirgeme *(reductio ad impossible)*, bazen "sergileme" veya "ortaya koyma" (ekthesis) ile ispat etmektedir.[84] Bu son işlemin mahiyeti şudur: Örneğin eğer bütün S'ler P ise ve bütün S'ler R ise, S'lerden bir tanesini, örneğin N'yi alalım; N aynı zamanda hem P, hem de R

82 *Birinci Analitikler*, 29 a 19-26.
53 a 3-12.
Ekthesis (serimleme).

olacaktır. Böylece bazı R'lerin P olduğu sonucu teyit edilmiş olacaktır.[85] Burada kendisine başvurulan şey, bilfiil deney değil, hayal gücüdür[86] ve Aristoteles bu kanıtı, ancak evirme veya saçmaya indirgemeyle doğru olduğu görülen biçimlerin geçerliliğini teyit etmek için kullanmaktadır.

Aristoteles saf kıyaslardan kipsel (modal) kıyaslara geçmektedir. Yorulmak bilmez bir özenle zorunlu (apodictic) öncüllerin zorunlu öncüllerle, yalın (assertoric) öncüllerin yalın öncüllerle, sorunsal (problematic) öncüllerin sorunsal öncüllerle, sorunsal öncüllerin yalın öncüllerle ve sorunsal öncüllerin zorunlu öncüllere birleşimlerinden çıkabilecek sonuçları incelemektedir.[87] Eserinin bu kısmında formel mantık hataları vardır ve kipsel kıyaslar öğretisi Theophrastos tarafından "sonuç, en zayıf öncülü izler" ilkesinin, yani nasıl bir öncül olumsuz olduğunda sonuç olumsuz, bir öncül tikel olduğunda sonuç tikelse, aynı şekilde öncüllerden biri yalın olduğunda ondan zorunlu bir sonuç çıkarılamayacağı, bir öncül sorunsal olduğunda ondan ancak sorunsal bir sonuç çıkarılabileceğinin kabulü ile basitleştirilmiş ve iyileştirilmiştir.

Aristoteles'in koşullu önermeyi ayrı bir tür önerme olarak ele almadığını gördük. Bundan onun kategorik kıyasla eşgüdüm halinde bir tür olarak bir koşullu kıyas kuramının olmadığı sonucu ortaya çıkar. Bununla birlikte o koşullu akıl yürütmenin (arguments ex hypothesi) iki türünü kabul etmektedir:[88] 1) Önce saçmaya indirgemeyi ele alabiliriz. Bunu o, birinde yanlış bir sonucun kıyasla çıkarıldığı, diğerinde ise kanıtlanacak önermenin koşullu olarak[89] kanıtlandığı iki parçaya ayır-

85 28 a 22-26.

Geometride *ekthesis* veya tikel verilerin serimlenmesi çok önemlidir.

Birinci Analitikler, I, 8-22.

88 *Birinci Analitikler*, 40 b 25 vd., 41 a 22-b 1.

41 a 23-37, 50 a 29-32.

maktadır. Burada işaret edilen koşul (hipotez), kendisinden yanlış sonucun (yani kanıtlanacak önermeye karşıt olan önermenin) çıkarıldığı koşuldur. Aristoteles'in söylemek istediği, karşıtından yanlış bir şeyin kıyas yoluyla çıktığı bir önermenin doğru olduğuna ilişkin çıkarımın kendisinin kıyasa dayanan bir çıkarım olmadığıdır. Böylece onun analizi şudur: Örneğin bazı B'lerin A olmadığı ve bütün B'lerin C olduğundan bazı C"lerin A olmadığının çıkacağını göstermek sözkonusu olsun. a) Bütün C'lerin A olduğunu varsayarız ve bundan ve bütün B'lerin C olduğundan, kıyas yoluyla bütün B'lerin A olduğu sonucuna geçeriz (ki bunun saçma olduğu bilinmektedir), b) karşıtı yanlış bir sonuç veren şeyin kendisinin doğru olduğunu kabul ederek bazı C"lerin A olmadığı sonucuna (ama kıyas yoluyla değil) geçeriz.

2) Normal koşullu (ex hypothesi) kanıtlama da iki parçaya ayrılır. Belli bir önermeyi kanıtlamak gerektiğinde, daha kolayca kanıtlanabilir olan bir başka önerme "ortaya atılır" veya o önermenin yerine "geçirilir" O zaman a) böylece ortaya atılan önerme kıyas yoluyla ispat edilir; b) başlangıçtaki önerme daha sonra "ister uyuşma yoluyla ister bir başka varsayım aracılığıyla" tesis edilmiş olur. Yani ortaya atılan önermenin başlangıçtaki önermeden türetilmesi ya akıl yürüten insanların kendi aralarında basit olarak uyuşmaları veya yeni bir aracı önerme vasıtasıyla olur. Birinci durum, Aristoteles'in esas olarak düşündüğü durumdur.[90] Dolayısıyla 'koşullu kanıtlama', onun için esasta bilimsel değil, diyalektik bir kanıtlamadır. Fakat bu türetmenin basit bir uyuşmaya değil de gerçek bir bağıntıya dayanması durumunda koşullu kanıtlama hemen hemen tam olarak yalnızca biçimlerinden birine, yani saçmaya indirgemeye ait olan inandırıcı güce erişebilir.

---

[90] 50 a 16-19.

Aristoteles kıyasın bir savı kanıtsama (petitio principii) olduğu yönünde yapılmış olan itirazın farkındadır.[91] 'Her B, A'dır, her C, B'dir; o halde her C, A'dır' akıl yürütmesini yaptığımda, daha önceden B'nin elemanlarından biri olan C'nin kendisinin A olduğunu bilmediğim takdirde her B'nin A olduğunu söylemeye hakkım olmadığı ve daha önceden C'nin A olduğunu bilmediğim takdirde her C'nin B olduğunu söylemeye hakkım olmadığı söylenerek bana itiraz edilebilir. Bu itirazlar hatalı varsayımlara (assumption) dayanmaktadır: l) Birinci itiraz her B'nin A olduğunu bilmenin tek yolunun B'nin bütün örneklerini incelemekten geçtiği varsayımına dayanmaktadır. Bu bakış açısının tersine Aristoteles bazı konularda (örneğin matematikte) tümel bir doğrunun, tek bir örneğin ele alınması suretiyle tesis edilebileceğinin- yani cinse dayanan bir tümelin, saymaya dayanan bir tümelden farklı olduğunun- bilincindedir. 2) İkinci itiraz her C'nin B olduğunu bilmek için C'nin B olmanın içerdiği bütün niteliklere sahip olduğunu bilmek gerektiği varsayımına dayanmaktadır. Aristoteles özellik ile öz arasında yaptığı ayrımla gizil olarak bu itirazın önünü almaktadır. B olmada zorunlu olarak içerilmiş bulunan nitelikler arasında o, B'yi B olmayan her şeyden ayırmak için zorunlu ve yeterli olan belli bir temel nitelikler grubunu ayırt etmekte ve onun diğer zorunlu niteliklerini bunlardan çıkan ve bunlarla kanıtlanabilir nitelikler olarak ele almaktadır. C'nin B olduğunu bilmek için onun B'nin özsel niteliklerine, yani cins ve ayrıma sahip olduğunu bilmek yeterlidir. Onun B'nin niteliklerine sahip olduğunu bilmek zorunlu değildir. Böylece her öncül sonuçtan bağımsız olarak bilinebilir. Hatta her iki öncül, sonuç bilinmeksizin bilinebilir. Bir sonuç çıkarmak için öncüllerin 'birlikte temaşası' gerekir ve eğer

Sext. Empr., *Pyhrh. Hypot.* II. 105 vd. Krş. Mill, *System of Logic*; Kitap II. Bölüm 3, seksiyon 2.

onlar böylece karşılıklı ilişkileri içinde göz önüne alınmazlarsa, sonucu bilmeyebiliriz, hatta açık olarak özdeşlik ilkesine aykırı davranmaksızın onun yerine zıddına inanabiliriz. Öncüllerden sonuca ilerleme, düşüncenin gerçek bir hareketi, gizil olanın açıklığa kavuşturulması, daha önce kuvve halinde olan bir bilginin fiil haline geçmesidir.[92] Kıyas, savı kanıtsamadan (petitio principii) şu bakımdan farklıdır ki birincide iki öncülün birlikte sonucu içermelerine karşılık ikincide yalnız başına tek bir öncül onu içerir.[93]

TÜMEVARIM, ÖRNEK, ÖRTÜK KIYAS, İNDİRGEME

Aristoteles'te birçok yerde düşüncenin ilerleyişinin temelde farklı iki çeşidi olarak kıyas (veya tümdengelim) ile tümevarım[94] arasında, birincinin tümelden tikele, ikincinin tikelden tümele giden, birincinin doğa bakımından önce gelen ve daha akılsal, daha zorlayıcı, ikincinin ise "bizim için daha açık", daha ikna edici, duyusal bakımdan daha anlaşılır ve daha popüler bir şey olması anlamında bir zıtlık görmekteyiz.[95] Bundan dolayı Aristoteles'in bilimsel, diyalektik veya retorik diğer her türlü akıl yürütme gibi tümevarımın da temelde kıyasa dayanan bir şey olduğunu göstermeye çalıştığını görmek biraz şaşırtıcı olmaktadır.[96] Tümevarımın özelliğini teşkil eden şey, 'onun bir uç terimi, diğer

92 *Birinci Analitikler*, 67 a 12 b 11; *İkinci Analitikler*, 71 a 24-b 8, 86 a22-29.

Birinci Analitikler, 65 a 10-25.

Aristoteles'te tümevarım için krş. M.Consbruch, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* V.302-321; P.Leuckfeld, a.g.y., VIII. 33-45; G.H. Underhill, *Class.Rev.* XXVIII. 33-35.

Birinci Analitikler, 68 b 35; *İkinci Analitikler*, 72 b 29; *Topikler*, 105 a 16, 157 a 18.

Birinci Analitikler, II, 23.

bir uç terim aracılığıyla orta terime bağlaması'dır. Aristoteles bunu şu şekilde örneklemektedir:

"İnsan, at, katır (C), uzun ömürlüdürler (A)

İnsan, at, katır (C), safrasız hayvanlardır (B)

O halde (eğer B'nin kaplamı C'den daha geniş değilse) bütün safrasız hayvanların (B) uzun ömürlü olmaları gerekir (A)."

Dikkat edileceği üzere bu modern mantığın 'tam tümevarım'ıdır. Kıyas, ancak küçük öncülün basit olarak evrilebilir olması durumunda geçerlidir. Ancak eğer o böylece evrilebilirse, sonuç öncüllerden daha geniş değildir. O halde ilk bakışta burada gerçek bir tikelden tümele geçiş karşısında bulunmadığımız düşünülebilir. Amma bu yanlış bir eleştiri olacaktır. 'Safrasız bütün hayvanlar' tümeli, kaplam bakımından insan, at ve katırdan daha geniş değildir -bütün safrasız hayvanların bunlar olması koşuluyla-; ancak birinden diğerine geçtiğimizde sadece ifade bakımından değil, düşünce bakımından da gerçek bir ilerleme sözkonusudur; çünkü bütün safrasız hayvanların uzun ömürlü olduklarını söyleyebildiğimiz durumda akılsal bir ilişkinin kavranışı yönünde bir ilerleme kaydettiğimizi görmekteyiz. Ancak tam tümevarım, böylece bazen zannedildiğinden daha etkili bir şeyse de bu pasajda Aristoteles tarafından verilen tamsayıma dayanan bir şey olarak tümevarımın açıklanması,[97] başka yerlerde göründüğü biçimde Aristotelesçi tümevarım anlayışına uygun olmaktan uzaktır. Çünkü bu başka yerlerde tümevarımsal diye nitelendirilen birçok kanıtlama görmekteyiz ki onlarda sonuç aslında yalnızca bir veya iki örneğe dayanmaktadır.[98] Onun

---

68 b 232, 27; 69 a 16; krş. *İkinci Analitikler*, 92 a 37

Örneğin *Topikler* 105 a 13-16; 113 b 17 vd., 29-36; *Metafizik*, 1025 a9-11, 1048 a 35-b 4

bize dediği gibi eğer bilimlerin ilk ilkelerini tesis eden tümevarımsa,[99] bu türden genel önermelerin *tam* bir tümevarıma dayanamayacakları da açıktır. O halde öyle görünüyor ki her geçerli akıl yürütmenin kıyasa dayandığı tezini[+] savunmak arzusuyla Aristoteles burada genel olarak tümevarımı ancak uç bir durum için, yani tümelliği konusunda genel bir sonuca ulaşmadan önce bir tümelin *bütün* özel hallerinin teker teker incelendiği bir durum için geçerli olan kavramlarla tasvir etme yoluna gitmektedir. Özel hallerin bireyler değil türler olduğuna, yani şu adam ve şu at değil, insan ve at olduğuna dikkat etmek gerekir. Aristoteles tümevarımı her zaman değilse de genellikle *türden cinse* giden bir şey olarak ele alır.[100] Bu ise onun tam tümevarımı her türlü tümevarımın kendisine yöneldiği bir ideal olarak ele almasını daha kolaylaştırmaktadır. Çünkü 1) mantıkta ve matematikte "a priori" olarak tüketici görünen bölmeler (disjonction) yapmak mümkündür, örneğin üçgenlerin eşkenar, ikizkenar ve çeşitkenar üçgenlere bölünmesi. Bu durumda üç çeşit üçgenden her biri için geçerli olduğunun görüldüğü durumda tam tümevarımla üçgenin bir özelliğinin çıkarılması mümkündür. Biyolojik olarak belirlenmiş sınırlı sayıda türlerin varlığına inandığından ötürü Aristoteles bütün safrasız hayvan türlerini incelemenin mümkün olduğuna inanabilirdi, ama özel olarak bu türleri teşkil eden bireylerin her birini incelemenin mümkün olduğuna inanması mantıklı olmayacaktı. Türden cinse tam tümevarım, bireyden türe tam olmayan bir tümevarımın varlığını gerektirir.

Aristoteles tarafından tümevarımsal oldukları söylenen akıl yürüt-

---

99 *İkinci Analitikler*, 100 b 3; *Nikomakhos'a Etik*, 1139 b 29-31.

Örneğin *Topikler*, 105 a 13-16; ama *Topikler 103* b 3-6, 105 b 25-29, 156 a 4-7; *Retorik*, 1398 a 32 vd. da bireylerden hareket eden bir tümevarım sözkonusudur.

me örneklerini incelersek, onların tam tümevarımdan genel bir kuralın ancak tek bir örneğe dayandığı akıl yürütmelere kadar sıralandığını görmekteyiz. Öyle görünüyor ki Aristoteles için tümevarımın doğası, insanı özel bir bilgiden tümel bir bilgiye 'sevk etme'sinde yatmaktadır.[101] Onun ihtiyacı olduğu örneklerin sayısı, yani tek bir örnek mi, birkaç örnek mi, birçok örnek mi, yoksa bütün örnekler mi olması gerektiği, uygulandığı konunun göreli akılsallığına bağlıdır. Bilimlerin ilk ilkelerinin tümevarım veya algıyla kavrandıklarını söylediğinde[102] Aristoteles, bunların onların kavranması için temelde farklı yöntemler olduklarını kastetmemektedir. Matematikte olduğu gibi formun düşüncede maddeden kolayca ayrıldığı durumlarda zihin tek bir örnekte hakikatin algısından kolayca onun bütün benzeri örnekler için geçerli olduğunu kavramaya geçer. Formun maddeden daha az kolayca ayrıldığı durumlarda ise birçok örneğe dayanan bir tümevarım zorunludur. Ancak her iki durumda da aynı 'kavrama' fiili sözkonusudur.[103] Bu fiil ile ilgili olarak Aristoteles her zaman kendisiyle tutarlı değildir. Bazen

---

101 *'Epagein', 'epagesthai'*, Platon'un tanıklıklar ve örnekler 'meydana getirme'den söz ettiğinde kullandığı terimlerdir. Örneğin *Kratylos*, 420 d 2; *Devlet*, 364 c 6. Aynı şekilde *Birinci Analitikler*, 673 a 15, *Metafizik*, 995 a 8.Yalnız Aristoteles'te fiilin nesnesi daha sık olarak 'yöneltilen' kişidir, *İkinci Analitikler*, 71 a 21-24, 81 b 5; *Metafizik* 989 a 33. Platon'un *Devlet Adamı*, 278 a 5 ve *epagogos*'un 'çekici' anlamında kullanışıyla krş. '*Epagein*'in nesnesiz olarak 'bir tümevarım yapma' anlamında kullanılışın kaynağı burası görülüyor; *Topikler*, 156 a 4, 157 a 21-33 ve *to katholu epagein*'in aynı yerde 108 b 10'daki kullanılışı da bundan çıkmaktadır. *Epagoge* başka yazarlar tarafından da (örn. Dem. 444, 24) 'yöneltme' anlamında kullanılmaktadır('ortaya koymak' anlamında hiç kullanılmamış görünmektedir). Platon, *epagoge* kelimesini benzeri bir anlamda kullanmaktadır, bkz. *Devlet* 532 c 5.

Nikomakhos'a Etik 1098 b 3; krş. *İkinci Analitikler*, 78 a 34.

İkinci Analitikler, 88 a 12-17, 100 b 3-15.

onu, ruhun içinde olmakla birlikte onun bir parçası olmayan, embriyon halinde bulunan ruha dışarıdan gelen bir aklın (nous) eseri olarak tasavvur eder.[104] Bazen ise onu duyumdan kalkıp hafıza ve deneyden geçen sürekli bir gelişmenin en son aşaması olarak tasavvur eder.[105] Burada duyumun kendisi, tümelle ilgili bir şey, yani kendisini bireysel görüntüsünden ayırmamakla birlikte nesnesinde tümel bir özelliği kavrayan bir şey olarak göz önüne alınır.[106]

Aristoteles'in tümevarım kuramını ele aldığımızda, bu konuyu belli bir uzunlukta ele alan tek pasaj olmakla birlikte *De Anima*'nın II. kitap, 23. bölümündeki ünlü pasajdan fazla etkilenmemeliyiz. Aristoteles için tümevarım esas itibarıyla bir akıl yürütme işlemi değil, psikolojik olarak özel hallerin bütünsel bir görülmesini (vision) içeren bir doğrudan seziş (insight) işlemidir. Ancak *Birinci Analitikler*'de yeni keşfi kıyasa olan ilgisi Aristoteles'i tümevarımı bir kıyas olarak ele almaya ve dolayısıyla onu özellikle en az önemli biçiminde, yani özel hallerin incelenmesinin tüketici olduğu biçiminde göz önüne almaya götürmektedir.

Aristoteles'in kıyas biçimine indirgediği diğer akıl yürütme tarzları hakkında söylenecek fazla şey yoktur:[107] Örnek ve örtük kıyas (entimem) sırasıyla tümevarım ve kıyasa tekabül eden retorik biçimlerdir.[108] Örnek, (tam) tümevarımdan 1) *bütün* özel durumlara dayanmaması, 2) genel bir sonucu yeni bir özel duruma uygulamaktan ibaret olmasıyla ayrılır.[109] Örtük kıyas (entimem), kıyastan (veya daha çok bilimsel kıyastan, çünkü *biçimi* oldukça kıyasidir) sonucu 1) sadece muhtemel ön-

---

104 *Hayvanların Oluşumu Üzerine*, 736 b 28.

İkinci Analitikler, II, 19; *Metafizik*, A 1.

İkinci Analitikler, 87 b 28, 100 a 17

Birinci Analitikler, II, 24-27

108 *İkinci Analitikler*, 71 a 9-11; Retorik 1356 b 2-5.

109 *Birinci Analitikler*, 69 a 16-19.

cüllerden veya 2) işaretlerden çıkarmasıyla (yani eserleri nedenlerden değil, tersine nedenleri eserlerden çıkarmasıyla) ayrılır.[110] İndirgeme (reduction)[111] ilginçtir; çünkü matematikçinin kanıtlanacak bir teoremi kanıtlaması daha kolay olan ve birincinin kanıtlarına götüren daha başka bir teoreme indirgediği analitik yönteme karşılıktı; ancak Aristoteles burada bu yeni yöntemin büyük öneminin farkında olduğunu gösteren herhangi bir imada bulunmamaktadır. Başka bir yerde ise onun matematiksel keşfin tipik yöntemi olduğunun farkında gibidir.[112]

BİLİM MANTIĞI

Birinci Analitikler'den *İkinci Analitikler*'e geçtiğimizde her akıl yürütmede ortak olan formun incelenmesinden bilimsel akıl yürütmeyi diyalektik (veya avami diyebileceğimiz) akıl yürütmeden ayıran özelliklerin incelenmesine geçmekteyiz. *İkinci Analitikler* beş ana kısma bölünebilir:[113] 1) Aristoteles önce bilimin doğasından, ona öncül ödevi görmesi gereken önermelerin sahip olmaları gereken koşulları çıkarsar (I. Kitap, 1-6. bölümler). 2) Bundan sonra kanıtlamanın kanıtlama olması, yani filanca özelliklerin filanca öznelere ait oluşlarının niçinini göstermeyi amaçlaması bakımından ayırt edici özelliklerini ortaya koyar (I, 7-34). 3) Bundan sonra o özelliklerin *tanımlanması*nın bir aracı

---

110 *İkinci Analitikler*, II, 27; *Retorik*, 1357 a 32.

Apagoge, *Birinci Analitikler*, II, 25. Bu, Aristoteles'in açık olarak her ikisini birbirine bağlamamış olmasına rağmen sonuçta koşullu (ex hypothesi) kıyaslarla aynı şey gibi görünmektedir. Bununla birlikte o *apagoge eis to adynaton*'u (saçmaya indirgeme) *ex hypothesi* akıl yürütmenin özel bir türü olarak ele almaktadır.

Nikomakhos'a Etik, 1112 b 20-24;Krş. Yukarda s. XXVI.

Bölme, Zabarella'nındır

olarak göz önüne alınan kanıtlamanın ayırt edici vasıflarım inceler (II. 1-10). 4). Bundan sonraki kısımda Aristoteles daha önceki kısımlarda şöylece bir değindiği çeşitli konuları daha ayrıntılı olarak ele alır (II. 11 18). 5) Nihayet kanıtlama hakkındaki incelemesine, ona hareket noktası ödevi görmüş olan dolaysız önermelerin bilinme işlemine ilişkin bir açıklamayı ekler (II, 19).

KANITLAMA

Aristoteles her öğretim ve öğrenimin daha önce mevcut olan bir bilgiden hareket ettiğine işaret eder. Varlığı varsayılan bu bilgi iki türdür: O 'filanca şeylerin var olduğu'nun ve 'kullanılan bir kelimenin ifade ettiği şey'in bilgisidir. Bazı şeylerle ilgili olarak kelimelerin anlamı apaçık olduğundan açık olarak varsayılması gereken şey, o şeyin 'şöyle' olduğudur. Örneğin her şeyle ilgili olarak doğrunun ya olumlamada veya olumsuzlamada bulunduğuna ilişkin yasa bu türdendir. Bazı şeylerle (örneğin üçgenlerle) ilgili olarak ise onlara işaret eden sözcüğün anlamının açık olarak bilinmesi yeterlidir ve böylece derhal o şeyin var olduğu apaçık olur. Bunun açık olarak beyan edilmesine ihtiyaç yoktur. Nihayet başka şeylerle ilgili olarak aynı zamanda hem onlara işaret eden sözcüğün anlamını, hem de o şeyin varlığını açıkça bilmek gerekir (örneğin, "birim").[114]

Bu pasajla Aristoteles'in bilimsel araştırmanın mümkün bütün konularını ortaya koyduğu pasajı bileştirebiliriz.[115] Bunlar "olduğu" (the that), "niçin olduğu"(the why), "var olup olmadığı" ve "ne olduğu"dur. Toplam olarak beş bilgi konusu vardır: 1) Bir adın işaret ettiği şeye

İkinci Analitikler, I, 1.

A.g.y., II, 1.

ilişkin bilgi, 2) ona karşılık olan nesnenin var olduğuna ilişkin bilgi, 3) onun ne olduğuna ilişkin bilgi, 4) bazı özelliklerinin olduğuna ilişkin bilgi, 5) neden bu özelliklere sahip olduğuna ilişkin bilgi. Onların bilgisine erişmenin doğal sırası budur. *Birincisi* hiçbir zaman bir araştırma konusu değildir; çünkü her araştırma daha önceki bir temelden hareket etmek zorundadır ve ondan önce gelen bir temel yoktur. *Sonuncusu* hiçbir zaman daha sonraki araştırmalar için temel olarak alınamaz; çünkü araştırılacak daha ileri bir şey mevcut değildir. Zira araştırma konularını saydığında Aristoteles'in zikrettiği sadece son dört tanesi, önbilginin konularını saydığında ise andığı sadece ilk dört tanesidir ve bu durumda bile açık olarak zikredilen sadece ilk iki tanesidir. O halde tüm bilimsel yöntem şöylece özetlenebilir: Bilimsel yöntem, sadece adıyla bilinen bir araştırma nesnesini saptamayla işe başlar. Adlar tamamen uylaşımsal semboller olduklarından, onların anlamını araştırmaya ihtiyaç yoktur. Onun sadece tesis edilmesi yeterlidir. O halde ilk soru şudur: 'Bu ada karşılık olan bir şey var mıdır?' Bu, ilk soru olmak zorundadır; çünkü var olup olmadığını bilmediğimiz sürece bir şeyin ne olduğunu, hangi özelliklere sahip olduğunu veya onlara niçin sahip olduğunu sormamız saçmadır. Aynı şekilde özelliklerinin ne olduğunu araştırmadan önce onun ne olduğunu sormamız gerekir; çünkü onun özelliklerini, tanımının bilgisinden hareketle kanıtlarız. Nihayet onun özelliklere sahip olduğunu bilmeksizin onlara niçin sahip olduğunu sormamız saçmadır.

Kanıtlama, bilimsel kıyastır, yani tümüyle bilim olan, kanı olmayan kıyastır. Bundan dolayı kanıtlamanın öncülleri 1) Doğru olmalıdır; oysa genel olarak kıyasın öncülleri yanlış olabilirler. 2) Birincil, yani dolaysız veya kanıtlanamaz olmalıdırlar; çünkü eğer kanıtlanabilir olurlarsa onların kendilerinin de kanıtlanmış olmaları gerekir; bu durumda da on-

lar *ilk* ilkeler olmazlar. 3) Kendilerinden çıkan diğer sonuçlardan daha akılsal ve onlardan önce gelen şeyler olmalıdır -bu zihinsel hayatımızda daha önceden onların farkına varmamız anlamında değildir, onları kavradığımızda doğruluklarını daha açık olarak görmemiz anlamındadır-. 4) Nihayet onların, sonucun nedenleri olmaları, yani sonucun beyan ettiği olayın nedenleri olan olayları ortaya koymaları gerekir ve aynı zamanda onlar hakkında sahip olduğumuz bilgi, sonucun bilgisinin nedeni olmalıdır.[116]

Bilimin bu nihai hareket noktalan üç çeşittir. Onların içine şunlar girer: 1) Aksiyomlar veya herhangi bir şey bilinmek istendiğinde bilinmesi zorunlu olan önermeler. Aristoteles bunlar içine aralarında bir ayrım yapmadan a) özdeşlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi doğası ne olursa olsun her şey hakkında geçerli olan önermelerle,[117] b)bir eşitliğin iki yanından eşit miktarlar çıkarıldığında eşitliğin değişmeyeceği türünden birçok bilimde ortak olan ancak gene de sınırlı bir kapsamları olan önermeleri -çünkü yukarıdaki önerme sadece niceliklere uygulanabilir- koymaktadır. Bütün aksiyomlarla ilgili olarak her bilimin onları evrensel biçimlerinde değil, sözkonusu bilimin konularına uygulanmaları açısından göz önüne aldığı noktasına dikkati çekmektedir ve özdeşlik yasası, üçüncü halin imkânsızlığı yasası ile ilgili olarak onların normal olarak bir kanıtlamanın öncülleri içinde bulunmadıkları ve onlardan hareketle değil, onlara uygun olarak akıl yürüttüğümüz noktasına dikkat çekmektedir.[118]

Bilimin hareket noktasını teşkil eden ikinci şey, (2) çeşitli bilimlere

---

[116] A.g.y., 71 b 9-72 a 7

[117] 'A aynı zamanda hem B, hem B-olmayan olamaz'; 'A ya B veya B-olmayan olmak zorundadır'

[118] 72 a 16- 18, 76 a 32-b 2, 77 a 10-12, 22-25.

özgü olan 'tezler'dir. Bunlar da a) yukarda işaret edilen ve 'filanca şeyin var olduğu veya olmadığı'nı söyleyen öncüller olan 'hipotezler'le b) 'filanca şeyin ne olduğu'nu söyleyen 'tanımlar' olarak ikiye ayrılırlar. Bilim, bütün terimlerinin tanımlarını varsayar. Fakat ancak birincil konularının (örneğin aritmetik, birimin; geometri, uzaysal büyüklüğün) varlığını kabul eder ve geri kalanların varlığını kanıtlar. O halde bilimin üç konusu vardır: Varlığını kabul ettiği cins, kanıtlama için varlığını varsaydığı ortak aksiyomlar ve cinsin kendilerine sahip olduğunu aksiyomlar aracılığıyla kanıtladığı ana nitelikler (attributs). Başka deyişle hakkında bir şeyi kanıtladığımız şey, kendisine dayanarak bir şeyi kanıtladığımız şey ve nihayet kanıtladığımız şey [119]

Bilimin varlığını varsaydığı üç tür önerme, Aristoteles'in kendisini kabul etmemize izin vermediği bir başka tür önermeden, 'postula'dan ayırt edilmelidir. Postula, öğrenenin kanaatine karşıt olan -yani evrensel olarak kabul edilmeyen- bir varsayım (assumption) veya varlığı kabul edilmek yerine kanıtlamaya ihtiyaç gösteren bir önermedir. Öte yandan onu sadece bir kanıtlamayı kolaylaştırmaya yarayan, ancak doğruluğunun kanıtlamanın geçerliliği ile bir ilgisi olmayan varsayımlardan da ayırt etmek gerekir. Örneğin, geometricinin çizdiği doğrunun bir ayak uzunluğunda olduğunu veya onu düz olduğunu varsayması gibi.

Bilimin ön kabullerine ilişkin bu açıklama Euklides tarafından ifade edilmiş olan ön kabullerle bir karşılaştırma yapmak fikrini doğurmaktadır. Bilimi daha az bilinen, fakat daha akılsal olandan daha çok bilinen, fakat daha az akılsal olana bir geçiş olarak tasvir ederken Aristoteles'in zihninde olan açıkça artık ilk aşamasında, yani araştırma aşamasında bulunan bir bilim değil, sürekli bir biçimde sergilenebilecek ölçüde gelişmiş olan bilimdir. Onun önünde bulunan bu tür bir bilimin tek

---

72 a 14-16, 18-24,76 a 32-36, b 3-22.

örneği ise matematik, özellikle geometri idi. Euklides, Aristoteles'ten yalnızca bir kuşak sonradır ve Euklides'in basit olarak genişletip yeni bir şekle sokacağı *Geometri'nin Öğeleri,* Aristoteles'in zamanında çoktan mevcuttur. *İkinci Analitikler*'in ilk kitabında verilen ön kabul ve kanıt örneklerinin hemen hemen tümünün matematikten alınma olduğu dikkati çekmektedir.[120] Aristoteles'in açıkça söylediği gibi 'aksiyom' kelimesi matematikten alınmadır.[121] Aristoteles'in aksiyomları Euklides'ın 'ortak kavramları'na tekabül etmektedir ve onun aksiyomlara ilişkin gözde örneği, 'bir eşitlikte iki taraftan eşit miktarlar çıkarıldığında eşitlik bozulmaz' örneği, Euklides zamanına kadar geri gider gibi görünen üç ortak kavramdan biridir.[122] Aristoteles'in 'tanımlar'ı (horismoi) Euklides'in 'horoi'sine tekabül etmektedir. Aristoteles'in 'hipotezler'i de belli ölçüde Euklides'in 'postula'larını karşılamaktadır; çünkü beş postuladan ikisi -doğrunun ve dairenin varlığı- gerçekte varlık postulalarıdır.[123]

Aristoteles aynı temelden kaynaklanan iki yanlış olduğunu söyler. Birincisi bilginin ya kanıtlanmamış hiçbir şeyin kabul edilmemesi için öncülden öncüle sonsuz bir geri gidişi veya kanıtlanmamış, dolayısıyla bilinmeyen öncüllerin kabulünü içerdiğini, dolayısıyla da bilimin imkânsız olduğunu düşünmekten ibaret olan yanlıştır. İkincisi bilimin mümkün olduğunu, ancak döngüsel olduğunu, böylece doğrunun, bağımsız olarak hiçbirinin doğru olduğu bilinmeyen önermelerin karşılıklı olarak birbirlerini içermelerinden başka bir şey olmadığını düşünmekten ibaret olan yanlıştır. Bu iki yanlışın ortak temeli, kanıtlamanın

---

120 76 b 23-34, 39, 77 a 3.

7, 9, 10, 12, 27 bölümlere bkz. Krş. 71 a 3, 79 a 18.

Metafizik, 1005 a 20.

Heath, *Hist. of Greek. Math.*, I, 376.

tek bilgi çeşidi olduğunun kabul edilmesidir. Aristoteles bu ikisine karşı ne kanıta ihtiyaç gösteren, ne de kanıtlama kabul eden ilk öncüller olduğu ilkesini tasdik eder.[124]

Bir şeyi bildiğimizde onun başka türlü olamayacağını biliriz. Eğer sonuçlarımızın bu şekilde zorunlu olmaları gerekiyorsa, öncüllerimizin de zorunlu olmaları gerekir. Bu onların 1) konularının her örneği ile ilgili olarak doğru olmalarının zorunlu olması demektir. Ancak öte yandan 2) onların özne ile yüklem arasında tesis ettikleri bağ, 'per se' veya özsel bir bağ olmalıdır. Dört çeşit 'per se' (özü gereği) vardır. a) Onların birincisinde bir terim diğerinin özünde ve tanımında içerilmiş bulunur; örneğin doğrunun, üçgenin özü ve tanımında içerilmiş olması gibi. Öznesine göre 'per se' bir yüklem, bu anlamda öznenin tanımı, cinsi veya ayrımıdır. b) İkinci bir durumda bir terim diğerinin özelliğidir ve diğerini tanımında içerir. Örneğin her doğru 'düz' veya 'eğri'dir. Burada düz' ve 'eğri' terimleri, doğruya göndermede bulunmaksızın tanımlanamazlar. Öznesine göre 'per se' bir yüklem, bu anlamda öznenin bir özelliği (property) veya onun alternatif özelliklerini belirten bir ayrımdır (disjunction). Ne birinci ne ikinci anlamda öznelerine ait olmayan özellikler yalnızca onun ilinekleri veya yan sonuçları, uzantılarıdır (concomitants). c) Aristoteles bundan sonra yüklemsel (predicative) önermelerden varlıksal (existential) önermelere dönerek, kendilerinden başka bir özneye yüklenmeyen şeylerin 'per se' var olan şeyler olduklarını sözlerine ekler: 'Beyaz' veya 'yürüyen' terimleri, kendilerinden başka bir özne, yani beyaz olan veya yürüyen bir şey gerektirirler; fakat bireysel bir töz gerçek anlamda asla yüklem olarak kullanılamaz. Cinsi ifade eden bir töz ise ancak kendisinden farklı olmayan, bununla birlikte kendisinin yalnızca bir türü veya bireysel bir üyesi olan bir

---

124 A.g.y., 374.

öznenin yüklemi olabilir. d) Bir özelliğin bir öznede bulunmasını değil, bir nedenle eseri arasındaki bağlantıyı ifade eden önermeler de 'per se' önermelerdir. Sadece iki olay arasındaki birlikteliği (concomitance) ifade eden önermeler ise ilineksel önermelerdir. d ve c anlamları Aristoteles tarafından yalnızca 'per se'nin anlamları hakkında tam bir sergileme vermek için tanımlanmışlardır. Aristoteles bize bilimin öncüllerinin ya a veya b anlamında 'per se' olmaları gerektiğini söyler.

Ancak dar anlamda tümel olmak için bir önermenin öznesi hakkında 'özü gereği' (qua ipsum) doğru olması gerekir. Yüklem, özneye sadece zorunlu olarak ait olmakla kalmamalı, aynı zamanda öznenin diğer türlerle paylaştığı cinse ait karakterlerden ötürü değil, özel doğası gereği ona ait olmalıdır. Çünkü ancak bu durumda özne, yüklemle ilgisiz olan hiçbir şeyi içermemiş olur. Önerilen herhangi bir özneden, yükleme tam olarak uygun olan şeye varıncaya kadar, ona yabancı olan bütün ayrımları dışarı 'atmamız' gerekir. Bilimin öncülleri karşılıklı veya basit olarak evrilebilir önermelerdir; çünkü yalnız bunlar bilimsel idealin gerektirdiği zerafete sahiptirler.[125]

Bilimin öncüllerinin yerine getirmek zorunda oldukları bu koşullardan onların bazı özellikleri çıkar. Bunlardan birincisi onların sözü edilen bilimin konusuna uygun veya ona özgü olmalarıdır. Her şeyden önce onlar başka bir bilimden ödünç alınmış olmamalıdırlar. Çünkü orta terim eğer tümel bir yüklemse, yani bir cinse aitse, aynı zamanda bir başka cinse de ait olan bir yüklemi teşkil edemez. O halde geometri alanına ait önermeler, aritmetik alanına ait öncüllerle kanıtlanamazlar. Bir bilimin öncülleri bir başka bilim tarafından, ancak bu sonuncunun öznesini teşkil eden madde birincinin maddesiyle ilişkili ise kullanılabilirler. Örneğin optik ve müziğin maddeleri sırasıyla geometri ve aritme-

[125] *İkinci Analitikler*, I, 4,5.

tikle ilişkilidir. Ancak gerçekte nasıl ki müzik aritmetikten farklı değilse optik de geometriden farklı bir bilim değildir. Optik ve müzik sırasıyla geometri ve aritmetiğin uygulamalarından başka şeyler değildirler.[126]

İkinci olarak ve aynı nedenle özel bir bilimin önermeleri genel öncüllerle kanıtlanamaz. Bryso'nun "aynı şeylerden daha büyük ve daha küçük olan şeyler birbirlerine eşittirler" ilkesini kullanmak suretiyle daireyi dörtgenleştirme girişimi doğru değildir; çünkü bu ilke gerek uzaysal büyüklükler, gerekse sayılar için geçerlidir ve geometrinin konusunu oluşturan maddenin özel doğasını hiçbir şekilde göz önüne almamaktadır. Bundan herhangi bir verili bilime özgü olan ilk ilkelerin kanıtlanamayacakları sonucu çıkar; çünkü eğer onlar kanıtlanabilselerdi, ancak genel öncüllerden hareketle kanıtlanabilirlerdi. Bundan ayrıca birden çok bilimde ortak olan 'aksiyomlar'ın bilimin öncülleri olmayıp daha çok kendileri sayesinde sonuçların öncüllerden çıkıyor göründükleri ilkeler oldukları sonucu ortaya çıkar.[127]

Daha sonra bilimsel bilginin ideali, bir şeyin olduğunun (that) veya olgunun bilgisi ile onun niçin olduğunun, niçininin (why) bilgisi arasında yapılan bir aynmla tanımlanır Bu ayrım 1) tek tek her bilim için yapılabilir. Birinci olarak öncüllerimiz dolaysız olmayıp kanıtlama gerektirdiğinde; ikinci olarak eserden nedeni, yani daha çok bilinenden daha çok akılsal olanı çıkardığımızda, "niçin"in değil, "olgu"nun bilgisine sahibizdir. Gezegenlerin yakınlığını onların parıldamasından çıkarabiliriz. Ancak bu durumda gerçek mantıksal düzeni tersine çevirmekteyizdir Varlığın nedeninin (causa essendi) aynı zamanda bilginin nedeni (causa cognoscendi) olması gerekir Burada olduğu gibi orta terimle büyük terimin evrilebilir olduğu durumda eserden nedene

İkinci Analitikler, 1, 7.Krş aşağıda s.92.

İkinci Analitikler, 1, 9.11 77 a 10-12,22 vd.

giden bir çıkarımı, nedenden esere giden bir çıkarımla yer değiştirtebiliriz. Ancak öyle olmadıkları durumda bunu yapamayız ve o zaman "olgu"nun bilgisi ile yetinmek zorunda kalırız.

(2) Bir bilim 'olgu'yu, diğeri 'niçin'i bilebilir. Matematik; optik, müzik ve astronomi tarafından incelenen olayların, hatta tıp gibi kendisinin bir alt dalı olmayan bilimler tarafından incelenen bazı olayların nedenlerini verir. Böylece aynı zamanda bir geometrici ve tıp adamı olan biri, geometrik nedenlere dayanarak "yuvarlak yaraların neden diğerlerinden daha uzun zamanda iyileştiği"ni açıklama gücüne sahip olacaktır.[128]

'Niçin'in bilgisine ulaşmanın imkânsızlığının bilimin öncülleri ile ilgili olarak daha önce vaz edilen iki kuraldan, yani onların dolaysız olmaları ve sonuçtan daha akılsal olmalarının zorunlu olduğu kurallarından birinin ihlal edilmesinden ileri geldiği fark edilecektir. O halde 'olgu'nun bilgisi asıl anlamında bilim değildir. Asıl anlamında bilim ilk ilkeler dışında bilinen her şeyin, ilk ilkelerden zorunlu olarak çıkan bir şey olarak bilindiği bir sistemdir.

Bilimin öncülleri dolaysız olmak zorunda olduğundan bilimsel kanıtlama bir "paketleme",[129] yani birbirine özne ve yüklem olarak bağlamak istediğimiz iki terim arasına zorunlu orta terimlerin sokulması işlemi olarak tasarlanabilir. Aristoteles böyle konuştuğunda bilimin işlemini analitik bir şey, yani kanıtlanacak bir teoremi veya çözülecek bir yapı problemini ele alan ve gerekli olan koşulların, yani çözüm koşullarının hangileri olduğunu araştıran bir şey olarak tasarlamaktadır. Ancak o belki çoğunlukla bilimi sentetik bir şey, yani dolaysız öncüllerden hareket eden ve dolayımlı sonuçlara erişebilecek bir tarzda on-

---

[128] İkinci Analitikler, I, 13
79 a 30, 84 b 35.

ları birbiriyle birleştiren bir şey olarak düşünmektedir. Aslında birinci, keşif mantığı; ikinci, sergileme mantığıdır ki her ikisi de bilimin gerçek işleyişinde rol oynarlar.

Doğa bilimine ilişkin anlayışından hareketle Aristoteles bir bilimin diğerinden 'daha kesin' ve 'daha üstün' olmasının koşullarını vaz etme imkânına sahip olmaktadır.[130] Bir bilim a) diğerinin yalnızca olguyu bilmesine karşılık hem olgu, hem de niçini biliyorsa ondan daha kesin ve daha üstündür. Böylece gözlem yanında matematiği de içinde bulundurан astronomi, gözlemsel astronomiden daha üstündür. b) Diğerinin somut olmasına karşılık dayanağından (substratum) bağımsız olarak özellikleri inceleyen bir bilim, bu diğerinden daha üstündür. Böylece aritmetik, müzikten üstündür. c) Daha az ön kabul gerektiren bir bilim, diğerinden daha üstündür; böylece aritmetik geometriden üstündür; çünkü noktanın yeri olmasına karşılık birimin yoktur.

Konusu ancak özel olaylar olduğundan algı hiçbir zaman kanıtlamanın yerine geçmez: Ay'ın üstünde olsaydık ve dünyanın güneşin ışıklarına engel olduğunu görseydik, gene de ay tutulmasının nedenini bilmiş olmazdık. Çünkü ışığın geçici olarak yok olduğunu gözlemlemiş olur, ancak bu olayın genel nedenini bilmiş olmazdık. Aristoteles böylece algı bilgisinin sınırlarını vurgulamakla birlikte algının bilimin gelişmesindeki rolünün son derece bilincindedir.[131] Bir duyunun olmadığı yerde ona karşılık olan bilim de yoktur. Çünkü bilimin kendilerinden doğduğu tümel doğrular, duyu algılarından tümevarımla elde edilmişlerdir. *Duyularla* şeylerin nedenlerini doğrudan doğruya bilmemekle birlikte, duyulardan *hareketle* onları bilmekteyiz. Bir olaya ilişkin belli sayıdaki deneyden, sezgisel aklın bir fiili ile bizde tümel

---

[130] *İkinci Analitikler*, I, 27

Krş. *Gök Üzerine*, 293 a 25-30, 306 a 5-17; *Oluş ve Yok Oluş Üzerine*, 316 a 5-10.

bir açıklama ortaya çıkmaktadır.[132] Aristoteles, kendisiyle 'ansal olarak orta terimi keşfettiğimiz' bilimsel hayal gücünün önemini açıkça kabul etmektedir.[133]

İkinci Analitikler'in ilk kitabının sonuna doğru Aristoteles dikkatini Platon için olduğu gibi kendisi için de o kadar önem taşıyan bilgi ile sanı (opinion) arasındaki ayrıma çevirmektedir.[134] Önce konuları arasındaki farklılığa dikkati çekerek onlar arasında bir ayrım yapmaktadır: Bilgi zorunlu olanı, sanı ise olumsal olanı, yani yanlış olması mümkün olan doğruyu veya doğru olması mümkün olan yanlışı konu alır. Aristoteles hiç kimsenin A'nın B'den başka bir şey olmasının imkânsız olduğunu düşündüğünde A'nın B olduğunu sandığını söylemeyeceğine işaret eder. O zaman o A'nın B olduğunu *bildiğini* söyleyecektir. Buna karşılık iki kişiden birinin aynı öncülleri bilebileceği, diğerinin ise onları sanabileceği, yine onlardan birinin bu öncüllerden çıkan aynı sonuçları bilebileceği, diğerinin ise onları sanabileceği söylenebilir. Aristoteles buna karşı önce böyle olsa bile bunun bilimle sanı arasındaki ayrımı ortadan kaldırmadığını söyler. Onların konuları aynı olsa bile, içerdikleri zihinsel tavırlar farklıdır. Birinci durumda zihin, kendilerinden hareket ettiği öncülleri öznenin özü ve tanımını tesis eden şeyler, diğerinde ise onları basit olarak sözü edilen özne hakkında tesadüfen doğru olduğu görülen bir olguyu tesis eden şeyler olarak göz önüne almaktadır. İkinci olarak bilimin ve sanının konuları, doğru ve yanlış sanının konularıyla artık aynı şeyler değildirler. Doğru ve yanlış sanının konusu, aynı özne ile ilgili olmaları bakımından aynı şeydir. Ancak bu özne hakkında farklı yüklemleri tasdik etmeleri bakımından

İkinci Analitikler, I, 31.

I,34.

I,33.

'farklı şeyler'dir. Benzer şekilde bilim ve sanının her ikisi de insanın bir hayvan olduğu yargısını verirler. Ancak biri hayvanın insanın özü olduğu yargısında bulunurken, diğeri hayvanın insanın tesadüfen bir olgu olarak sahip olduğu bir nitelik olduğu yargısını ileri sürer.

TANIM

İkinci Analitikler'in ikinci kitabında Aristoteles kanıtlamayı kendisiyle tanıma ulaşılan bir araç olarak ele almaya yönelir. Dört büyük problem türü, "olgu" (fact), "neden" (why), "eğer" (if) ve "ne"nin (what) tümü orta terimle ilgilidir.[135] A'nın olup olmadığı veya A'nın B olup olmadığını sormak, A'nın olduğunu veya onun B olduğunu açıklayan bir orta terimin olup olmadığını sormaktır. A'nın ne olduğunu veya A'nın niçin B olduğunu sormak, bu orta terimin ne olduğunu sormak demektir.[136] Orta terim kavramı A'nın B olup olmadığı veya A'nın niçin B olduğu sorusuna daha kolayca uygulanabilir. Bu sorunu çözmek için gerçekten A'nın özünde, A'nın B özelliğine sahip olduğunu ve ona nasıl sahip olduğunu gösteren bir unsurun varlığını aramamız gerektir. Ancak öte yandan Aristoteles basit olarak A'nın varlığını açıklaması mümkün olan bir orta terimden söz ettiğinde ne demek istemektedir? Burada kıyastaki anlamında orta terim sözkonusu değildir. Çünkü onun aralarında olacağı iki terim yoktur, ancak bu A terimi vardır. Orta terim burada asıl anlamı genişletilmek suretiyle basit olarak 'özsel neden' yerine kullanılmaktadır. Aristoteles A'nın var olup olmadığım sormanın, bu ada karşılık olan akılsal bir öz olup olmadığını sormak, A nın ne olduğunu sormanın ise bu özü bir tanımda açmaya çalışmak

135 II, 1.
II, 2.

demek olduğunu söylemek istemektir. Ancak 'niçin' sorusunun ve orta terim kavramının tözlere uygulanması biraz yapay görünmektedir. Aristoteles'in gerçekten savunmak istediği şey, bir özniteliğin tanımlanması ile ilgili araştırmanın, özniteliği bir özneye bağlayan, neden dolayı filanca öznenin bu özniteliğe sahip olduğunu gösteren orta terimin araştırılması olduğudur. Eğer ay tutulmuşsa, bunun nedeni "dünyanın güneşle ay arasına girerek güneşin ışığının ayın üzerine gelmesini engellemesi sonucu ayın ışıktan yoksun kalmasıdır" Bir özniteliğin gerçek tanımı, kelimenin kullanımını açıklamakla yetinmeyen tek tanım, bu özniteliğin ortaya çıkışının fail veya ereksel nedenini açıklığa kavuşturan tanımdır. O halde zorunlu olarak belli bir nedenden ileri gelen bir şey olarak özniteliğin *kanıtlanması*, onun *tanımını* vermek için sadece sözel bir değişiklik gerektirir.

Bir şeyin ne olduğunu ne kıyasla, ne bölme ile ne şeyin kendisinin veya zıddının tanımı ile veya ne de başka herhangi bir yolla kanıtlamamızın imkânsız olduğunu gösterme amacını taşıyan diyalektik bir tartışmadan[137] sonra Aristoteles kanıtlama ve tanımlama arasındaki ilişki hakkında pozitif bir açıklama vermeye girişir.[138] Eğer kanıtlama yardımıyla bir tanıma ulaşmak istersek, tanımlananın (definiendum) doğası hakkında kısmi bir bilgi ile yani ay tutulmasını bir ışık kaybı olarak tanımlamada olduğu gibi sözü edilen şeyin bir ad tanımıyla başlamamız gerekir. Sonra kendisiyle ayın böyle ışık kaybına uğradığını kanıtlayabileceğimiz bir orta terimin var olup olmadığını araştırmamız gerekir. Araştırmamızda orta terime rastlayabiliriz: "Ay ile aramızda hiçbir şey olmamasına rağmen bir gölge meydana getirmeye muktedir olmayan"; yani ayın ışıktan yoksun kalmasını, onun bir semptomun-

---

137 II, 3-7

138 II, 8.

dan çıkarsayabiliriz. Bu, ay tutulmasının gerçek bir tanımına erişmede bize yardımcı olmayacaktır. Ancak biz ay tutulmasının nedenini ifade eden orta terime rastlayabiliriz ve şu kıyası teşkil etmeye teşebbüs edebiliriz: "Bir başka cismin kendisi ile ışık kaynağı arasında bulunduğu bir cisim, ışığını kaybeder. Ay'la ışık kaynağı arasında böyle bir cisim (dünya) vardır. Bundan dolayı ay, ışığını kaybeder." Ay tutulmasının nedeninden hareket eden bir tanımının verilmesi için, bu, ay tutulmasının varlığının, nedeninin varlığından hareketle kanıtlanmasını tersine çevirmek yeterli olacaktır: "Bir ay tutulması, kendisi ile güneş arasına dünyanın girmesi sonucu ayın uğramış olduğu bir ışık kaybıdır." Böylece bir özniteliğin veya olayın, cins ve özne aracılığıyla (per genus et subjectum) bir ad tanımı verildiğinde, onun gerçek cins ve özne aracılığıyla (per genus et subjectum causam) bir tanımına geçebiliriz. Bunu yaparken tanımı kanıtlamış olmayız, bir kanıtlama yoluyla tanımı elde etmiş oluruz.

Böylece tanımlanabilen şeyler ancak öznitelikler ve olaylardır. Öte yandan aritmetikteki birim gibi bir bilimin temel nesnelerinin kendilerinden başka bir nedenleri yoktur ve onlarla ilgili olarak ancak bir ad tanımı mümkündür. Bu ise ya basit olarak kabul edilmek veya birazdan tasvir edilecek bir biçimde beyan edilmek zorundadır.[139] O halde üç çeşit tanım vardır: 1) Temel bir terimin kanıtlanamaz tanımı, 2) bir kıyasın içeriğini tek bir önermede ifade eden bir olaya veya özniteliğe ilişkin gerçek veya nedensel bir tanım, 3) öncülleri olmaksızın bir kıyasın sonucuna karşılık olan bir öznitelik veya olaya ilişkin ad tanımı.[140] Bunlar fark edilebileceği gibi Mill'in doğa yasaları, türemiş yasalar ve empirik yasaları gibi birbirlerine bağlıdırlar.

II, 9.

II, 10; krş. 75 b 31.

Aristoteles daha sonra dört nedenden her birinin,-formel, maddi, fail ve ereksel nedenin-, nedeni olduğu şeyin varlığını kanıtlamak üzere zorunlu olan orta terim rolünü oynayabileceğini göstermeye çalışır.[141] Maddi nedenin bu pasajda (belki de ortaya çıktığı en eski pasaj) genellikle Aristoteles'te göründüğünden farklı çizgilerle kendini gösterdiğine dikkat etmek gerekir. Burada o 'verili olan bir şeyin kendisinden çıktığı koşullar' olarak tasvir edilir ve bu koşullar bir sonucun kanıtlanmasında zorunlu olan öncüllere özdeş kılınırlar. Dört nedenin alışılagelen anlatım biçiminde 'sonucun hipotezleri' (veya öncülleri),daha sıradan diğer örnekler arasında (heykelin tuncu, bir heceyi meydana getiren harfler vb.) maddi neden örnekleri olarak karşımıza çıkarlar.[142] Öyle görünmektedir ki *İkinci Analitikler*'de daha dar bir anlayış, Aristoteles'in daha sonra öncüllerle sonuç arasındaki ilişki ile madde ile mamul eşya arasında bir benzerliği kabul ettiği zaman kendisinden genel maddi neden anlayışına geçeceği bir anlayış karşısında bulunmaktayız. Bu bölüm Aristoteles'in düşüncesinin ilk ürünlerinden biri gibi görünmektedir; çünkü büyük bir karışıklığı açığa vurmaktadır.

Nedensel olmayan bir tanımdan nedensel bir tanıma nasıl geçtiğimizi gösterdikten sonra Aristoteles birincinin kendisinin nasıl tesis edildiğini araştırmakla meşgul olmaktadır.[143] Bir en alttür, kendisine özsel olarak ait olan bir öznitelikler topluluğunun sayılması ile tanımlanmalıdır. Bu öznitelikler teker teker ele alınırlarsa türün kaplamını aşacaklardır. Ancak birlikte ele alındıklarında onunla "eşkaplam"lıdırlar. Bu yöntem Platoncu 'bölme yoluyla tanımlama' yöntemine aykırıdır. Platoncu yöntem, tanımlanacak şeyle "eşkaplam"lı bir topluluğa ula-

---

[141] II, 11.

Fizik, 195 a 18.

İkinci Analitikler, II, 13.

şıncaya kadar öznitelikleri teker teker bir araya getirmekten ibaret olan birleştirme yöntemidir. Ancak Aristoteles en alttürlerin tanımından cinslerin tanımına geçtiğinde,[144] bölmeye belli bir değer vermektedir. Bölmenin hiç bir şeyi kanıtlamadığı doğrudur; ancak o, 1) ayırt edici özelliklerin doğru bir sıra içinde ele alınmasını sağlar. Hayvanları ehli ve vahşi hayvanlara bölebiliriz. Ancak ehli varlıkları hayvanlar ve başka şeylere bölemeyiz. Çünkü hayvanlar gerçek anlamda ehli olmaları mümkün olan biricik varlıklardır. Bundan dolayı bölme yöntemini kullanırsak insanın tanımım "ehli, hayvan, iki-ayaklı" şeklinde akıl-dışı bir sıra içinde yapmaktan kaçınmış oluruz. Bu özellikleri "hayvan, ehli, iki ayaklı" şeklinde doğru bir sıra içinde ifade etmiş oluruz. 2) Bölme bir başka yarar daha sağlar: En alttür hakkındaki tanımımızın ne zaman tam olduğunu söyler. Tanımlarken cinsten, bu cinse yakın olmayan bir ayrıma geçersek, bu ayrım ve onunla ilişkili olan bütün diğer ayrımların tüm cinsi tüketmek için yeterli olmayacağını görürüz: Her hayvan ya tam kanatlı veya yarı kanatlı değildir. Cinsin bölünmesi problemini gözden kaybetmediğimiz takdirde, türün tanımlanması için zorunlu olan ara ayrımların hiçbirini ihmal etmek tehlikesini göstermemiş oluruz. Sürekli olarak göz önünde tutmamız gereken üç şey şudur: 1) Türün işareti olarak sadece onun özüne ait olan özniteliklerini ele almak, 2) onları sürekli olarak belirlenebilir olandan belirlenmiş olana geçmek suretiyle doğru sıra içinde ele almak, 3) tanımlananı, ondan farklı olan her şeyden net olarak ayırmak için *bütün* zorunlu işaretleri ele almak.

Böylece tanımın hangi bakımlardan bölmeden yardım alabileceği konusunu belirledikten sonra Aristoteles bir cinsi tanımlamak için baş-

---

96 b 15-97 b 6.

ka neye ihtiyaç olduğunu ortaya koyar [145] Yapılması gereken şey, cins en alttürlerine ayrıldığında ve bu alttürler tanımlandığında, bütün türlerde ortak olmayan her türlü unsuru cinse yabancı şeyler olarak dışarı atmak suretiyle onların tanımlarında ortak olan unsurları araştırmaktır. Bölme yöntemi gibi bu yöntem de atlamalarla çalışmamalıdır. Her seferinde tanımını tahkik ettiğimiz türün hemen bir üstünde olan cinse geçerek derece derece yukarı çıkmakla yetinmemiz ve ancak tedrici bir genelleştirme işleminden sonra tanımlanabilir en yüksek cinse ulaşmamız gerekir. Bazen bir aynı cinse ait olmasını beklediğimiz türlerin gerçekte farklı cinslere ait olduklarını ve ancak bir çift anlamlılıkla aynı adla adlandırıldıklarını görmeye hazır olmamız gerekir. Örneğin gururu tanımlamak istediğimizi farz edelim. Alkibiades, Akhilleus ve Ajax'ta gururun özelliğini belirleyen şey, hakarete tahammül edememedir; ama Lysandros ve Sokrates'te o, talihin cilvelerine karşı kayıtsızlıktır. O halde bu terimin tek bir anlamı ve tek bir tanımı yoktur.

Bu bölümde Aristoteles, düşüncesini yakalamak her zaman pek kolay değilse de, gerçekten de doğru nedensel-olmayan tanımlara ulaşmanın gerçek yöntemi olan bir araya getirilmiş bölme ve genelleme işlemini iyi bir biçimde tasvir etmektedir.

İkinci Analitikler'in başında Aristoteles bilim, özne ve yüklemin "eşkaplam"lı oldukları 'tümel', yani *evrilebilir* (convertible)önermelere ulaşmak istediği için, onun öncüllerinin de evrilebilir önermeler olmaları gerektiği noktası üzerinde ısrar etmişti. Şimdi ise neden ve eserin zorunlu olarak aynı kaplama sahip olup olmadıkları sorununu incelemektedir. Yeni biçimi altında soru şudur: "Nasıl ki eserin varlığı nedenin varlığından çıkarsanabilirse, aynı şekilde nedenin varlığı da

---

[145] 97 b 7

acaba eserinkinden çıkarsanabilir mi?"[146] veya başka deyişle "bir eserin birden fazla nedeni olabilir mi?"[147] Aristoteles'in cevabı, nedenin gerçek anlamının, nedenin varlığının eserin varlığından çıkarsanabilmeyi gerektirdiğidir. Gerçekten eğer bir eser varsayılan nedeninin yokluğunda ortaya çıkıyorsa, bu sadece bu varsayılan nedenin onun gerçek nedeni olmadığını gösterir. Her bilimsel problem, özne ve yüklemi aynı kaplama sahip olan tümel bir problemdir. Eğer 'Neden C öznesi A özniteliğine sahiptir?' diye sorarsak gizli olarak A özniteliğine sahip olanın başka hiçbir özne olmayıp C'nin kendisi olduğunu söylemiş oluruz. Şimdi şu kıyası ele alalım:

Her B.A'dır

Her C, B'dir

O halde her C, A'dır.

Burada B, C'nin özsel bir niteliğidir ve A özelliğinin nedenidir. Eğer sonuç basit olarak evrilir ise, öncüllerin de öyle olmaları gerektiği açıktır. Dolayısıyla B nedeni A eseri ile aynı kaplama sahiptir.

Bu öğretinin, Aristoteles'in ifade ettiği gibi, bilimin ideali ile ilgili olarak tesis edildiğinde doğru olduğuna dikkat edilecektir. Çünkü bilim evrilebilir önermeler tesis etmek amacındadır ve bir nedenler çokluğu ile yetinemez. Ancak Aristoteles bilimin gelişim süreci içinde kendisiyle boğuşmak zorunda olduğu güçlükleri tam olarak kavramamıştır. O kendisine bir özniteliğin özel olarak ait olduğu bir özneyi ancak nadiren gösterebilmiştir. Aristoteles şu özniteliğin şu öznede ve aynı zamanda şu diğer öznede bulunduğunu saptar; ama onun rastlanabileceği bütün özneleri bilmez. Onların hepsini içine alan cinsi ise daha da az bilir. O zaman o 'neden şu C öznesi şu A özniteliğine sa-

---

146 II, 16.

II, 17

hiptir' diye sormak ve her A ile "eşkaplam"lı olmayan, fakat 'C'deki A' ile "eşkaplam"lı olan bir B ile yetinmek zorundadır. Ancak bu sık sık 'D'deki A'nın nedenini teşkil eden şeyden farklı bir şey olacaktır. O halde B'nin varlığı *bütün* durumlarda A'nın varlığından çıkarsanamaz ve A'nın birden fazla nedeni olacaktır. Aristoteles karşılıklı nedenleri bilme imkânına erişmeden önce bir eserin karşılıklı-olmayan nedenlerini bilme imkânına açıkça işaret eder.[148]

BİLİMİN İLK İLKELERİNİN KAVRANIŞI

Birinci Analitikler özellikle kendileri kanıtlama yoluyla bilinmeyen ilk öncüllerin bilgisini varsayan kanıtlama ile meşgul olur. Kitabın sonunda Aristoteles bu öncüllerin o halde nasıl bilindiği sorusunu ele alır.[149] Bunları kendisi sayesinde bildiğimiz yeti hangisidir ve bu bilgi kazanılmış mıdır, yoksa hayatımızın başlangıcından itibaren bizde gizil olarak mı mevcuttur? Bütün bilgiler içinde en kesin olması gereken bu bilginin farkında olmaksızın ta baştan beri bizde bulunduğunu varsaymak güçtür. Ancak öte yandan bizde ta baştan beri var olmadığını kabul ettiğimizde onun nasıl kazanılmış olabileceğini kavramak da güçtür; çünkü bu durumda onun kanıtlamaya dayanan bilgiden farklı olarak, daha önce var olan herhangi bir bilgi temeli olmaksızın kazanılmış olması gerekir. Bu iki güçlükten kaçınmak için kendisinden hareketle bu bilginin gelişebileceği daha alçak gönüllü bir yetiden yola çıktığımızı fark etmemiz gerekir. Aristoteles bu tür bir yetiyi algıda, yani bütün hayvanlarda doğuştan var olan ayırt etme gücünde bulmaktadır. Duyumdan bilgiye uzanan gelişmede ilk aşama, algılama anı

148 98 b 25-31, 99 a 30-b 8.

II, 19; krş. *Metafizik*, A 1

geçtiğinde 'algının varlığının korunması' demek olan hafızadır. Bundan sonraki aşama 'deney' veya aynı türden şeylerin tekrarlanan hatıralarına dayanan bir tasavvur taslağı, bir tümelin tespitidir. Bu da kendi payına ilgimizin konusunu oluşun teşkil etmesi ölçüsünde sanatın, ilgimizin konusunu varlığın teşkil etmesi ölçüsünde ise bilimin kendisinden hareketle geliştiği kaynaktır. Tikellerden tümellere geçiş, bozgun halinde olan bir ordunun bireylerinin tüm ordu başlangıçtaki düzenini tekrar elde edinceye kadar birbiri ardından teker teker durdurulmasıyla yeniden bir araya getirilmesine benzer. Bu geçişi mümkün kılan şey, algının kendisinin bir tümellik öğesine sahip olmasıdır. Bizim tikel bir şeyi algıladığımız gerçektir; ancak onda algıladığımız, onun diğer şeylerle paylaştığı özelliklerdir. Bu ilk tümellik öğesinden, arada herhangi bir kopukluk olmaksızın, gitgide daha tümelleşen kavramlara geçerek nihayet en yüksek tümellere, 'analiz edilemezler'e ulaşırız. Tikellerden bu tikellerde gizil olarak bulunan tümellere geçiş, tümevarım olarak tanımlanır. Aristoteles bilimin ilk öncüllerini oluşturan tümellerin kavranışının bilimden daha yüksek bir yetinin işi olduğunu söyler ve bu yeti ancak sezgisel akıl olabilir.

Duyumdan kesintisiz olarak akla uzanan gelişme hakkındaki bu olağanüstü açıklamada (diğerleri arasında) bir nokta karanlık kalmaktadır. Bu şekilde sezgisel akıl tarafından kavranan 'ilk şeyler' tam olarak nelerdir? Aristoteles'in kullandığı dilin büyük bir kısmı kavramların kavranışı ile ilgilidir. O zaman ilk şeylerin, kavramanın en yüksek, analiz edilemez nesneleri olan kategoriler olmaları gerekir. Ancak kategorilerin bilgisi kanıtlamacı düşünce için yeterli bir hareket noktası değildir. Bilimin ilk ilkeleri aksiyomlar, tanımlar ve hipotezler veya bilimin birincil nesnelerinin varlığına ilişkin postulalardır.[150]

I, 10.

Aristoteles burada bu ayrımı kabul ediyor olabilir. Duyusal tikellerden tümel kavramlara yükselmeyi tasvir ettikten sonra Aristoteles şunları söylemektedir:[151] "O halde ilk şeyleri tümevarımla (yani tikel olayların genelleştirilmesi ile) kavradığımız açıktır; çünkü algı da bizde tümeli böyle meydana getirir." Yani öyle görünüyor ki Aristoteles tikelin algısından tümelin tasavvur edilmesine giden gelişme yanında, hareket noktası 'şu şey kendisinin aynı parçasında farklı renklere sahip olamaz' türünden tikel yargılar olan ve özdeşlik ilkesiyle bilimin diğer ilk ilkeleri türünden tümel yargılara ulaşan bir diğer gelişmeyi kabul etmektedir.[152]

TOPİKLER

Topikler daha kısa olarak incelenmelidir. Eser iki ana kısımdan meydana geliyor görünmektedir: 1) II-VII, 2 kitapları. Bu asıl özgün kısımdır ve büyük kısmı ile Akademi'den alınma[153] '*topoi*'ler topluluğunu veya diyalektiğin ortak yerlerini içerir. Bu kısım, kıyasın keşfinden önce yazılmış görünmektedir.[154] 2) I,VII 3-5, VIII. kitaplar. Bu kısım da kıyasın keşfinden sonra, ancak *Analitikler*'in kaleme alınmasından önce yazılmış olan bir giriş ve sonuç kısmını içermektir. *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* muhtemelen *Topikler*'den sonra, ancak *Analitikler*'den öncedir.

---

100 b 3.

Aristoteles'in "bu hastalığa yakalanan Kallias, Sokrates vb. bu tedavi ile iyileştirildiler" türünden yargıların oluşumunu "empeiria"ya atfettiği *Metafizik*, 981 a 7 ile krş.

E.Hambruch, *Logische Regeln d.Plat. Schule in der Arist. Topik'de* (Berlin, 1904) de bu noktayı iyi bir biçimde ele almaktadır.

Maier, *Syll. des Ar* II, 2, 78, not.3 de bu yönde iyi kanıtlar ortaya koymaktadır.

Topikler'in amacı "önümüze konulması mümkün olan her problem hakkında muhtemel öncüllerden hareketle akıl yürütmemizi ve tartışma esnasında kendi kendimizle çelişkiye düşmekten kaçınmamızı sağlayabilecek bir yöntemi",[155] yani her diyalektik tartışmada içerilmiş bulunan rollerden birini veya diğerini, ister soru soran rolünü (tartışmada karşısındakine soru soran ve ondan aldığı cevapları tartışan ana aktörün rolünü), ister cevap veren rolünü başarıyla oynamamızı mümkün kılabilecek bir yöntemi bulmaktır. Başka deyişle konumuz, diyalektik kıyastır. Diyalektik kıyas, bilimsel kıyaslardan, öncüllerinin doğru ve dolaysız olmayıp sadece muhtemel olmalarıyla, yani kendilerini ister bütün insanlara ister onların çoğunluğuna veya sadece onlar arasında bilge olanlarına kabul ettirebilecek bir özellikte olmalarıyla ayrılırlar. Öte yandan o basit olarak didişimci (eristik) bir kıyastan da bu ikincinin sadece muhtemel görünen öncüllerden hareketle doğru akıl yürütmesine veya basit olarak yanlış akıl yürütmesine karşılık kendisinin gerçekten muhtemel olan öncüllerden hareketle doğru akıl yürütmesiyle ayrılır.[156] Diyalektik, bilimin sahip olduğu en yüksek değere sahip değildir. Ama o herhangi bir değerden yoksun bir çaba, sırf tartışma uğruna tartışma da değildir. Onu incelemenin özellikle üçlü bir yararı vardır. 1) Zihinsel bir jimnastik olarak yararı, 2) Karşımıza çıkan insan kim olursa olsun onunla tartışma konusunda bizi yetenekli kılması açısından yararı; eğer daha önceden çoğunluğun sahip olduğu görüşlerle bu görüşlerden çıkan sonuçlar hakkında bilgimiz olursa, kendi öncüllerinden hareketle herhangi bir insanla tartışma gücüne sahip oluruz. 3) Bilimlerle ilgili yararı. Bu son yarar da iki türdendir: l) Bir konu üzerinde aynı zamanda hem lehte hem aleyhte akıl yürütme gücüne sahip

---

155 100 a 18.

156 A.g.y. 27-b 25.

olduğumuzda, kendileriyle karşılaştığımızda doğru ve yanlışı daha iyi bir biçimde tanıma imkânına sahip oluruz. 2) Bilimlerin ilk ilkeleri bilimsel olarak kanıtlanabilir bir özellikte olmadıklarından, onlara en iyi bir biçimde ancak diyalektiğin sağlayabileceği bir inceleme ile bir ortak kanıların incelenmesi ile yaklaşılabilir.[157] *Topikler*'de diyalektik, esas olarak ilk iki bakış açışından ele alınıp incelenir.[158] Aristoteles onun bilimlerin incelenmesine nasıl yardımcı olabileceğini göstermekle pek meşgul olmaz. Bilimin ilk ilkelerine diyalektikle yaklaşmanın imkânı hiçbir yerde onlara tümevarımla yaklaşmanın imkânı öğretisiyle ilişki içine sokulmaz. Ancak tümevarımın diyalektiğe özgü iki akıl yürütme tarzından biri olduğunu hatırlatmalıyız[159] (Diyalektikle ilk ilkelerin tesis edilmesinin en iyi örneği, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleri lehine *Metafizik*'in Γ kitabında getirilen akıl yürütmedir).

Aristoteles kendilerinden kanıtlamaların çıktığı öncüllerde veya tartışmaya açılan problemlerde ifade edilmeleri mümkün olan özne-yüklem arası ilişkiler çeşitliliğini göz önüne almakla başlar. Her önermede yüklem özneyle ya evrilebilir veya evrilemez. Eğer evrilebilir ise ya öznenin özünü ifade eder ve bu durumda onun tanımıdır veya ifade etmez, bu durumda da onun bir hassasıdır (propriety). Eğer evrilebilir değilse, ya tanımın bir öğesidir ve bu durumda öznenin cinsidir[160] veya onun bir öğesi değildir; bu durumda da onun bir ilineğidir.[161] Aristoteles'in daha sonraları Porphyrios'un, türü, beşinci bir yüklem olarak kabul etmesinden ötürü ümitsiz bir şekilde içinde çırpındığı

---

157 I, 2.

Örneğin krş. 105 a 9.

Topikler, I, 12.

160 Veya Aristoteles'in burada cinsin içine soktuğu bir *ayrımdır*.

I, 4, 8.

yüklemler sınıflaması, işte budur. Tür, Aristoteles tarafından bir yüklem olarak değil, özne olarak göz önüne alınmaktadır; çünkü onun göz önünde tuttuğu her zaman, ilineksel nitelikleri tasdik eden yargılar hariç olmak üzere, bireyleri değil, türleri konu alan yargılardır.

Bir noktada Aristoteles'in kendisi daha sonra yüklemler öğretisinde değişiklik yapmıştır. Sözünü ettiğimiz pasajda cinsle tür arasındaki ayrım kendini göstermektedir. Ayrım cins gibi, ayrımı olduğu şeyden daha fazla kaplamı olan bir şey gibi göz önüne alınmaktadır. Bu ise kendisiyle *İkinci Analitikler*'de tekrar karşılaştığımız,[162] bir tanımın her biri tanımlanacak terimden daha büyük bir kaplamı olan, ancak birlikte onunla aynı kaplama sahip olan nitelikler topluluğundan ibaret olduğu öğretisini içermektedir. Öte yandan Aristoteles *Metafizik*'te[163] her ayrımın daha önceki bir ayrımın ayrımı olması ve son ayrımın tanımlanacak şeyle aynı kaplama sahip olması gerektiğini söylemektedir. *İkinci Analitikler* de onun bu yönde hareket ettiğini göstermektedir.[164]

Her öncül, her problem yüklemlerin biri veya diğerleriyle ilgilidir, yani tartışmaya sunulabilecek problemlerin tümü şu türlerdendir: "Hayvan, ayaklı, iki ayaklı yüklemleri insanın tanımını oluşturur mu, oluşturmaz mı?"; "Hayvan yüklemi insanın cinsini teşkil eder mi, etmez mi?" Şimdi soru soranın cevap verene (onun cevaplarını öncüller olarak alarak) sorabileceği sorular aynı türdendir. Sıkı bir biçimde yüklemlerle ilgili olan problemler ve öncüller yanında onlara daha gevşek bir biçimde bağlı olan başkaları vardır. Böylece basit bir sözcüğün hiçbir zaman bir başka sözcüğün tanımı olmamasına karşılık 'güzel olan, yakışık olandır' gibi bir önermenin güzelin tanımlanması problemiyle

---

162 96 a 24-b 14.

163 Z, 12.

164 96 b 30-32,97 a 28-b 6.

bir ilişkisi vardır. Aynı şekilde iki şeyin sayısal özdeşliğiyle ilgili problemlerin, tanım problemiyle ilgisi vardır. Sayısal bir özdeşlik, terimlerden birinin diğerini tanımlamak için kullanılabileceği anlamına gelmez, ancak sayısal bir farklılık bunun imkânsız olduğunu gösterir.[165] Böylece bütün problemler yüklemlerin biri veya diğeri altına sokulabilirler ve yüklemler, problemlerin ve onların tartışılmasında kullanılabilir yerlerin incelenmesinin çerçevesini teşkil eder. II. ve III. kitaplar ilinekler, IV. ve V kitaplar sırasıyla cins ve hassa, VI. ve VII- 2. kitaplar tanımla ilgili problemleri ele alırlar.

Diyalektiğin tekniğinde kullanılan üç ana terim 'öncül', 'problem' ve 'tez'dir. Diyalektik bir öncül, ister bütün insanlar, ister onların çoğunluğu, ister bilginler tarafından kendisi itibarıyla muhtemel kabul edilen bir 'soru'dur. Bir tartışmada karşımızdaki insana sormamız mümkün olan her sorunun bir tartışmaya temel teşkil edebilecek bir problem olarak ele alınması mümkün değildir; bir problem olarak ele alınabilmesi için her sorunun ister pratik, ister teorik bir önemi olması ve üzerinde ya yaygın bir görüşün olmaması veya halkla bilginler arasında veya bilginlerin kendi aralarında onunla ilgili bir görüş ayrılığının bulunması gerekir. Aynı şekilde her problem bir tez değildir. Bir tez, 'herhangi bir ünlü filozofun paradoksal bir görüşü'dür veya belki hiç kimse tarafından savunulmamakla birlikte akla uygun kanıtlarla savunulması mümkün olan bir görüştür. Aristoteles buna kendisine özgü sağduyusuyla şunu eklemektedir: "Her problem veya her tez değil sadece birtakım aşırı incelikler veya var olmayan görüşler peşinde koşmayıp kanıtlama peşinde koşan insanlar tarafından ortaya atılacak problemler ve tezler tartışılmaya değerdir. Tanrılara saygı göstermemiz

---

165 *Topikler*, I, 5.

veya anne babalarımızı sevmemiz gerekip gerekmediği gibi karın beyaz olup olmadığı da tartışılamaz."[166]

Diyalektik akıl yürütmenin kanıtlamalarını içinden çıkaracağı bu 'yerler' (*topoi*), bu güvercin yuvalarıyla ilgili geniş araştırmasında Aristoteles'i takip etmek için ne yerimiz, ne de arzumuz var. Bu tartışma, modası geçmiş bir düşünce tarzına aittir. O Yunan zihninin genel bir kültüre doğru gidiş hareketinin, her türlü konuyu özel olarak onlarla ilgili ilk ilkeleri incelemeksizin tartışma gücünü elde etmek üzere gösterdiği teşebbüsün, sofistik hareket adıyla bildiğimiz teşebbüsün son çabalarından biridir. Aristoteles'i Sofistlerden-hiç olmazsa kendisi ve Platon tarafından tasvir edildiği şekilde Sofistlerden- ayıran şey, amacının dinleyici ve okuyucularına yardımcı olmak olması, sahte bir bilgelik görüntüsü altında çıkar veya şöhret sağlamaya değil, her konuyu elde özel bilgiler olmaksızın mümkün olduğu kadar akıllıca tartışmak arzusu idi. Ancak onun kendisi daha iyi bir yol, bilimin yolunu açmıştır. *Topikler*'i çağdışı kılan kendi *Analitikler*'i olmuştur.

SOFİSTİK DELİLLERİN ÇÜRÜTÜLMESİ

Sofistik Delillerin Çürütülmesi, Topikler'e ilginç bir eki teşkil eder. *Sophistici Elenchi* aslında 'sofistik çürütmeler' anlamına gelmektedir. Çünkü Sofist başlangıçta sokaktaki insanı, onun en sevdiği sanılarını görünüşte çürütmek yoluyla güç duruma düşürmekten hoşlanan yıkıcı bir zihin olarak kabul edilmekteydi. Ancak sofistik çürütme yöntemleri Sofistlerin kendilerinin kendi tezlerini ispat etmek için de kullandıkları yöntemlerin aynıdır. Böylece bu kitap genel olarak yanlış akıl yürütme

---

[166] I, II.

hakkında bir incelemedir. Aristoteles'in eseri olan akıl yürütme yanlışları sınıflaması, bütün diğerlerine temel teşkil eden sınıflama şudur: Sofizmalar (yanıltmacalar) iki çeşittir: kullanılan dilden ileri gelenler ve ondan ileri gelmeyenler. Dilden ileri gelen sofizmaların nedenleri şunlardır:[167]

1) Basit bir kelimedeki anlam çeşitliliği (equivocation) veya çift anlamlılık (ambiguity)
2) Bir cümlenin yapısındaki ikiz anlamlılık (amphiboly) veya çift anlamlılık (Yunan dili, bu dilde kelimelerin sırasının hangisinin özne, hangisinin tümleç olduğunu kesin bir biçimde göstermemesinden ötürü bu çift anlamlılıkların sayısız örneklerini ortaya koyar).
3) Kelimelerin yanlış bir biçimde bir araya getirilmesinden ibaret olan birleştirme: Bir insan oturur bir durumdayken yürüme imkânına sahiptir; ama bundan onun oturduğunda yürüme imkânına sahip olduğu sonucu çıkmaz.
4) Kelimeleri yanlış bir biçimde ayırmaktan ibaret olan bölme: Beş, üç artı ikiye eşittir; ama bundan beşin üçe ve ikiye eşit olduğu sonucu çıkmaz.
5) Vurgu yanlışı veya bir kelime üzerine yapılan yanlış bir vurgu sonucu bir yazının yanlış okunması (örneğin bir ' vurgusu yerine ^ vurgusu).
6) Dil biçimleri veya gramerle ilgili biçimlerden yapılan yanlış çıkarımlar: örneğin kesen veya yapan kelimelerindeki son ekin benzerliğine dayanılarak acı çekenin de bir fiile işaret ettiğinin sanılması).

4. bölüm

Dil-dışı alandan gelen yanlışlar ise şunlardır:[168]

1) Bir şey hakkında doğru olan her şeyin onun ilinekleri ile ilgili olarak da doğru olduğunu (veya tersi) düşünmekten ibaret olan ilinekle ilgili sofizma: Koriskos'un Sokrates'ten başka bir varlık olmasından ve Sokrates'in bir insan olmasından Koriskos'un bir insandan başka bir şey olduğu sonucu ortaya çıkmaz.

2) *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* Var olmayan bir şeyin bir sanının konusu olmasından, onun basit olarak var olduğu sonucu ortaya çıkmaz. Aynı şekilde bir şeyin farklı kısımlarında karşıt niteliklerin olması, mutlak olarak ona aynı zamanda bu nitelikleri yüklemenin doğru olduğu anlamına gelmez.

3) *ignoratio elenchi* (çürütmeyi bilmeme). Bu, çürütmenin içerdiği şeyi anlamamaktan ileri gelir. Öznenin sahip olmadığı ispatlanan öznitelik, sahip olduğu iddia edilen özniteliğin aynı olmalıdır, aynı adla veya çift anlamlı bir adla adlandırılan bir başka öznitelik olmamalıdır. Onun özneye aynı bakımdan, aynı biçimde, aynı koşullarda, aynı zamanda ait olmadığı ispat edilmelidir ve çürütme zorunlu olarak verilmiş olan öncüllerden çıkmalıdır: İkinin birin çift katı, fakat üçün çift katı olmadığı gösterilerek aynı zamanda hem çift, hem de çift-olmayan olduğu ispat edilmez.

4) *Petitio principi* (savı kanıtsama). Yani a) bir önermeyi, aynı önermeyi kabul ederek ispat etmekten veya b) kendisi ile ispat edilmesi gereken öncüllerden hareketle ispat etmekten ibaret olan sofizma: örneğin kendisi paralellerin teşkilini gerektiren bir yöntemle paralelleri teşkil etmeye çalışmak gibi. Gerek gerçek, gerekse görünüşte savı kanıtsamanın çeşitli biçimleri Aristoteles tarafından başka bir yerde açıklanmıştır.[169]

---

[168] 5. bölüm

Birinci Analitikler, II, 16; *Topikler*, VIII, 13.

5) Aslında basit olarak evrilmemesi gereken bir önermeyi evirmekten ibaret olan sonuç (consequent). Bu yanlışların örneklerine de algıdan hareketle yapılan çıkarsamalarda rastlanmaktadır (örneğin aslında safra olan sarı bir maddeyi sırf bal da sarı olduğu için bal olarak almak).

6) *non causa pro causa* (neden olmayan bir şeyi neden olarak görme). Bir sonucun açık yanlışlığından hareketle aslında sonucun kendilerinden çıktığı öncüllerden biri olmayan bir önermenin yanlış olduğunu ileri sürmekten ibaret olan yanlış akıl yürütme, örneğin şu akıl yürütme: "Eğer ruh ve hayat aynı şeylerse, varlığa gelme ortadan kalkmaya zıt olduğuna göre kısmi bir ortadan kalkmanın zıddı, kısmi bir varlığa gelme olacaktır. Ancak ölüm bir ortadan kalkmadır ve hayatın zıddıdır. O halde hayat, bir varlığa gelmedir. Ancak bu imkânsızdır. O halde ruh ve hayat aynı şey değildirler." Burada reddedilmek istenen önerme aslında öncül ödevi görmemiştir; dolayısıyla sonucun yanlışlığıyla o çürütülmüş olmamaktadır.

7) Birçok soru; Örneğin aslında bazısı iyi olduğu bazısı ise iyi olmadığı halde "bütün bu şeyler iyi midir, yoksa iyi değil midir?" sorusu.

Aristoteles'in sofizmalar öğretisi bütünüyle aynı değere sahip değildir. Bu sofizmaların bir kısmı en saf bir insanın bile kanamayacağı birtakım kelime oyunlarından başka şeyler değildir. Başka bazıları daha kandırıcı olmakla birlikte büyük ölçüde yapaydır. Ancak onların bazısında -çift anlamlılık, ilineklerle ilgili sofizmalar, *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, *ignoratio elenchi*, *petitio principii*, evirme yanlışı, *non causa pro causa*- Aristoteles başkalarını kandırmak için kullanılmayan, ancak konuşan kişinin kendisini yanıltan en önemli yanıltmaca örneklerine parmak basmıştır.[170] İncelemesi akıl yürütmenin maruz kalacağı en ufak tehlikeleri bile hesaba katmakta ve mantığın diğer bütün

170 167 b 35.

kısımlarında olduğu gibi burada da Aristoteles bir yol açıcı görevini görmektedir.[171]

Aristoteles'in sınıflaması kesinlikle tam değildir. Onun kendisi bazı yanlış akıl yürütmelerin, belirttiği sofizmaların birkaçının içine girebileceğini[172] ve bütün yanıltmacaların *ignoratio elenchi*'nin değişik biçimleri olarak ele alınabileceğini söylemektedir.[173] Ancak sonraki kuramcılar onun incelemesinin ana çizgilerini izlemeyi zorunlu görmüşler ve ondan ayrıldıkları yerlerde de nadiren daha iyisini yapmışlardır. Birçok durumda düşüncesi yanlış anlaşılmıştır. Başka bazı durumlarda da terimleri tamamen farklı sofizma biçimlerine uygulanmak suretiyle düşüncesi karanlıklaştırılmıştır.

---

[171] Diyalektiği ele alırken (örneğin retorikten farklı olarak) ta başlangıçtan başlayarak bir bilim kurmak zorunda kaldığına ilişkin ifadesiyle krş. *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, 183 b 16- 184 b 3.
167 a 35, 182 b 10.
6.bölüm

BÖLÜM III

DOĞA FELSEFESİ

Aristoteles'in bilimler sınıflamasının bilimleri, bilgiyi kendisi için arayan teorik bilimler, bilgiye eyleme rehberlik etmek için erişmeye çalışan pratik bilimler ve onu faydalı veya güzel şeyler yapmak için kullanmayı amaçlayan prodüktif bilimler olmak üzere üçe ayırdığını gördük. Teorik bilimler kendi içlerinde Tanrıbilim (veya metafizik), fizik ve matematik alt dallarına ayrılırlar. Fizik, bağımsız bir varlığa sahip olan, ancak hareketsiz olmayan şeylerle (yani kendilerinde bir hareket ve sükûnet ilkesini bulunduran 'doğal cisimler'le); matematik, hareketsiz olan, ancak bağımsız bir varlığa sahip olmayan şeylerle (yani ancak tözleri niteleyen nitelikler olarak var olan sayılar ve uzaysal şekillerle); Tanrıbilim ise aynı zamanda hem bağımsız varlığa sahip olan hem de hareketsiz olan şeylerle (yani maddeyle her türlü ilişkiden korunmuş olan tözlerle) ilgilenir. Bu son bilim, adını zaten bu saf tözler arasında ilki ve en önemlisi olan Tanrı'dan alır.[1]

Yukardaki şekilde tanımlanan fizik, Aristoteles'in uzun bir eserler dizisinin konusunu teşkil eder. *Meteoroloji*'nin başlangıcı, bu eserlerin bir birlik oluşturacak şekilde tasarlandıklarını gösterir. Aristoteles burada şunları ele aldığını belirtir: 1)Doğanın ilk nedenlerini (yani her türlü değişmenin gerektirdiği kurucu unsurları, *Fizik* I, II) ve genel olarak doğal hareketin ilk nedenlerini (*Fizik* III-VIII); 2) yıldızların düzeni

Metafizik, 1025 b 18-1026 a 19.

ve hareketlerini (*Gök Üzerine* I,II), ayaltı dünyasına ait unsurların sayısı ve doğası ve onların birbirlerine dönüşümlerinin mahiyetini (Gök Üzerine III, IV); 3) genel olarak varlıkların oluş ve yok oluşlarını (*Oluş ve Yokoluş Üzerine*). Aristoteles bunun yanında 4) doğaya uygun olarak meydana gelen, ama yıldızların hareketine en yakın olan bölgede yer almakla birlikte ilk unsurun (veya göksel unsurun) doğasından daha az düzenli bir doğaya sahip olan şeyleri[2] ve 5) aynı zamanda (biyoloji eserlerinde) hem genel olarak hem de türleri bakımından hayvanlar ve bitkileri ele almak amacındadır.

Bu eserin hareketinin genelden özele doğru olduğu görülmektedir.[3] *Fizik* gerçekten genel olarak doğal cisimleri, 'içlerinde bir hareket ve sükûnet ilkesini' bulunduran bütün cisimlerin ortak doğasını ele alır. Bu tanım sadece canlı cisimleri değil, unsurları ve onlardan meydana gelen inorganik bileşimleri de içine alır; çünkü bu sonuncular da dairesel, evrenin merkezine veya evrenin merkezinden çevresine doğru hareket etme yönünde doğal bir eğilime sahiptirler. Hatta yapılmış şeyler bile, doğal cisimlerden yapılmış oldukları için, doğal bir harekete sahiptirler. Bununla birlikte yapılmış şeyler olarak onların hareketi, kendilerini biçimlendiren ve kullanımlarını belirleyen sanatkârın eli tarafından onlara verilen bir şeydir.[4]

Fizik, kendisini 'doğa'yı ele alan bir bilim olarak takdim eder, ama başta 'doğa'dan ne kastettiğine ilişkin hiçbir açıklama vermez. Yunan dünyasında daha önce doğa üzerine tüm bir eserler dizisi ortaya çıkmıştı. Bu başlık, Sokrates öncesi döneme ait filozoflar için çok tanıdıktı. Ve bu eski eserler ışığında Aristoteles, düşüncesinin yeter derecede

---

2 *Meteroloji. 338 a 26-b 3.*
Fizik. 184 a 23, 200 b 24.
192 b 9-20.

açık görüneceğini ümit edebilirdi. O bu başlıkla hem maddi cisimlerin kendilerinden meydana geldikleri nihai özü, hem de onlarda fark edilen değişmelerin doğası ve nedenlerini ele alacağını söylemek istiyordu. Nedenlerin keşfinin önemi hemen başlangıçta vurgulanır. Deney verileri, nihai bağlantıları, 'ilkeleri','nedenleri' veya 'unsurları'nı keşfedinceye kadar analiz etmemiz gereken belirsiz bir kitle olarak tasarlanır. Onlar başlangıçta bizim için karanlık olmakla birlikte aslında 'doğaları bakımından açık'tırlar.[5] Bu ilkelerle ilgili farklı görüşler olabilir. Ancak bir görüş vardır ki doğa felsefesinin iptali anlamına gelir. Bu, varlığın bir, bölünmez ve hareketsiz olduğu görüşüdür. Değişmenin varlığını bir deney olgusu olarak kabul etmek ve onu temel almak zorundayız. Ancak Elealıların öğretisi Yunan düşüncesinde öyle büyük bir rol oynamıştır ki Aristoteles basit olarak deneye başvurma yoluyla onu yokmuş gibi varsayamazdı ve bundan dolayı o, bu görüşün dayandığı çeşitli çelişkileri ortaya koymaya çalışır.[6]

TÖZ, FORM, YOKSUNLUK

(İlke olarak doğanın varlığını yadsıyan Elealılara karşıt olarak) 'Doğa Filozofları'nın görüşleri başlıca iki çeşittir. Bazıları bütün diğer şeylerin yoğunlaşma ve seyrekleşme ile kendisinden meydana geldikleri tek bir temel cismin olduğunu söylerler; bazıları ise şeyler arasında temel niteliksel farklar olduğunu, fakat onların hepsinin içinde karşıtların bulunduğu tek bir kütleden çıktığını savunurlar. İkinci görüş Aristoteles tarafından eleştiriye tabi tutulur.[7] Aristoteles'in kendisinden önceki

Fizik, I. 1.
Fizik, I, 2, 3.
I. 4.

okullarda ortak bulduğu şey, bunların karşıtları ilk ilkeler olarak kabul ettikleridir. Seyrek ve yoğun, dolu ve boş, varlık ve yokluk, yukarı ve aşağı, ön ve arka, doğru ve eğri, bu türden karşıtlar daha önceki bütün kuramlarda önemli roller oynamaktadır. Bu, ilk ilkelerin doğasından ileri gelmektedir. Onlar 1) ne birbirlerinden, ne diğer şeylerden çıkmalı, 2) tersine diğer şeyler onlardan çıkmalıdır. Hangileri olurlarsa olsunlar, birincil karşıtlar bu koşulları yerine getirmektedirler. Fakat bu kuram, daha ince bir kanıtla desteklenebilir: Dünyadaki her şey, kendisinden türediği şeydeki özel bir karakteri gerektirir; ilineksel nedenleri dışta bırakırsak bunun böyle olması gerekir. Beyazın müzisyenden çıkmasının nedeni, sadece tesadüfen beyaz olmayanın müzisyen olmasıdır. Gerçek anlamda o, beyaz olmayandan, yani siyahtan yahut beyaz ile siyah arasındaki bir durumdan meydana gelir. Aynı şekilde bu ara durumlar karşıtların bir karışımından oluşurlar, öyle ki temelde, herhangi bir duruma dönüşen şey, bu durumun karşıtını gerektirir.

Öyleyse en azından iki ilk ilke olmalıdır; onlar sonsuz sayıda olamazlar. Çünkü 1) eğer onlar sonsuz sayıda olurlarsa, varlık bilinemez olur; 2) töz bir cinstir ve bir cinsin yalnızca bir temel karşıtı vardır. 3) Gerçekliği sonlu sayıda ilkeden türetmek *mümkündür* ve mümkün olduğu yerde basit bir açıklama, daha karmaşık olandan daha iyidir. 4) Açık bir şekilde, bazı karşıtlar türemiştirler, ama ilk ilkelerin türemiş değil ezeli-ebedi olmaları gerekir. Bununla birlikte ekonomik davranacağız diye ilkelerin sayısını ikiye de indirgeyemeyiz. Çünkü 1) ne seyreklik yoğunluk üzerinde etkide bulunur; ne sevgi nefreti birleştirir; ne de nefret sevgiyi ayrıştırır. Birinin birleştirip ötekinin ayırdığı üçüncü bir şey olmalıdır. 2) Tözü bütünüyle iki karşıttan biri olan hiçbir şey yok gibidir. Karşıtlar, özleri itibarıyla sıfatlardır ve sıfatlar kendisinde bulunacakları bir tözü gerektirirler. 3) Töz, asla töze karşıt değildir.

Öyleyse karşıtları ilk ilkeler olarak almak, tözü töz olmayandan türetmek olur. Ancak tözden daha birincil hiç bir şey olamaz. Öyleyse her şeyin tek bir maddi dayanağı olduğunu savunan ilk filozofların görüşüne geri dönüp üçüncü bir hali varsaymalıyız. Öte yandan *bu* nihai dayanağı, görünürdeki temel cisimlerden biriyle bir tutmaktan da kaçınmalıyız. Ateş, hava, toprak ve su, doğalarında karşıtlıklar içerirler. Örneğin ateş yukarı, toprak ise aşağı doğru hareket eder. Sözkonusu dayanağı, bu dört 'unsur' arasında aracı bir şeye özdeş kılmak daha doğru olur.

Bir tek dayanak ve belli bir niteliğin az ya da fazla olmasıyla farklılaşan karşıtlar; değişme üzerine basit bir incelemenin ortaya serdiği ilkeler bunlardır ve bunlar aslında daha önceki düşünürlerin erişmiş oldukları ilkelerdir. Üçten fazla ilke kabul etmekle hiçbir şey kazanılamaz, tersine, bazı şeyler yitirilir. Edilgin ilkelerin bir tane olması şüphesiz yeterlidir. Eğer bir çiftten fazla edilgin ilke kabul edersek, her bir çift, üzerinde iş göreceği ayrı bir edilgin ilke gerektirir. Bunun yanında töz, tek bir cins olduğu için cins açısından farklı temel ilkelere değil, ancak öncelik sırası bakımından farklı temel ilkelere sahip olabilir. Öyleyse ne ikiden az, ne de üçten fazla ilk ilke olmadığını söylemekte haklıyız.[8]

'Oluş'tan iki farklı şeyi kastederiz. Ya 'insanın müzisyen olduğu'nu, ya da 'müzisyen olmayanın müzisyen olduğu'nu söyleriz. İlk durumda, olan şey varlığını devam ettirirken ikinci durumda ortadan kalkar. Fakat ister 'a, b oluyor' diyelim, ister 'b olmayan şey, b oluyor' diyelim, her zaman olan şey, 'b olmayan a'nın 'b olan a' olduğudur. Meydana gelen şey, iki unsur *içerir*: bir dayanak ve bir form. Ancak değişme üçüncü bir unsuru, formun yoksunluğunu (privation) *gerektirir*. Değişmeden önce dayanak, sayısal olarak bir idi, ama iki farklı unsuru -değişmeye

[8] I. 5.

rağmen varlığını devam ettiren şey ile yerini karşıtına bırakacak olan şeyi- içine almaktaydı. Öyleyse değişmenin üç şeyin varlığını gerektirdiği sonucuna varacağız: madde, form ve yoksunluk.[9] Oluş sorunu, ilk düşünürleri bocalatmıştı: Var olan gibi görünen şey, ne *var olan* şeyden ne de *var olmayan* şeyden meydana gelebilir. Aristoteles bu güçlüğü şu noktalara işaret ederek çözer: 1) Hiçbir şey basit olarak yokluktan varlığa gelmez. Bir şeyin kendisi aracılığıyla varlığa geldiği hareketin başlangıç noktası, bu şeyin yoksunluğudur. Bu yoksunluk, aslında bir yokluktur, fakat varlığa gelen şey ondan dolaysız olarak değil, ilineksel olarak varlığa gelir. Sonra oluşun hareket noktası, basit olarak yoksunluk olamaz, bir dayanaktaki yoksunluk olabilir. Aynı şekilde hiç bir şey, basit olarak var olandan varlığa gelmez, *ilineksel anlamda* var olandan, yani var olan olarak değil, varlığa gelecek olan özel şeyden başka şey olarak göz önüne alınan var olandan varlığa gelir. 2) Bu güçlük, çeşitli varlık dereceleri-kuvve ve fiil-ayırt edilerek ortadan kaldırılır: Bir şey bilfiil değil, bilkuvve olan bir şeyden meydana gelir.[10]

Şurası belirtilmelidir ki, fiziksel şeylerin madde ve formu, gerçeklikte değil, düşüncede ayırt edilebilir unsurlardır. Madde asla saf halde bulunmaz, daima belli bir form almış olarak bulunur. Onun hiç olmazsa, ya eter, ya ateş yahut su ya da toprak olmasına yetecek ölçüde bir form ya da belirli bir karakter almış olarak bulunması gerekir. Bunlar en basit 'doğal cisimler'dir. Form, bazen saf halde bulunsa bile bu form fiziksel şeylerin formu değildir. Saf formlar yalnızca Tanrı, küreleri hareket ettiren akıllar ve belki de bir bedenle birlikte bulunduğu süreden önce ve sonra insan aklıdır (faal akıl). İkinci olarak yoksunluğun, bir şeyin doğasında *varlık olmak bakımından* içerilmiş üçüncü bir unsur ol-

9 I. 6.

I. 7

madığına dikkat etmeliyiz. Bir forma sahip olmak, fiilen o formun karşıtından yoksun olmaktır. İkincisinin birincisi yanı sıra zikredilmesine gerek yoktur. Bu yoksunluk evresinin, şeylerin *oluşunun* incelenmesinde kabul edilmesi gerekir. Onun *Metafizik*'teki rolünün azlığına karşı *Fizik*'teki rolünün önemi bundan ileri gelir.

Aristoteles sözlerine dayanağın ne meydana geldiği ne de yok olduğunu ekler. Eğer varlığa gelseydi, bu, kendisinden varlığa geldiği varlıkta devam eden bir dayanağı gerektirirdi, fakat onun doğası zaten budur. Eğer ortadan kalkabilseydi bu, yine varlıkta devam eden bir başka dayanağın olmasını gerektirirdi. Böylece onun varlığa gelmeden önce var olması ve ortadan kalkmadan önce yok olması gerekirdi.

DOĞA

Fizik'in ikinci kitabı üç ana bölüme ayrılır. Birinci bölümde 'doğa' sözcüğünün anlamı, ikinci bölümde fizik ile matematik arasındaki ayrım, üçüncü-dokuzuncu bölümlerde fiziğin ayırt etmesi gereken nedenler tartışılır. Aristoteles, doğası gereği var olan şeyleri böyle olmayan şeylerden ayırt ederek işe başlar. Birinciler, 1)hayvanlar ve onların kısımları, 2)bitkiler, 3) basit cisimlerdir. Ayrımın ölçütü, yapılmış şeylerin yapılmış şeyler olmaları itibarıyla değil kendisinden yapıldıkları maddeden ötürü hareket etme (örneğin yukarıya ve aşağıya) eğilimine sahip olmalarına karşın, yukarıda saydığımız şeylerin doğaları gereği var olan şeyler olmaları itibarıyla kendilerinde bir hareket ve sükûnet ilkesine sahip olmalarıdır. Aristoteles 'doğa' anlayışında bir *sükunet* ilkesi kavramını her zaman kullanmaz. Ona göre gök cisimlerinin böyle bir eğilimleri yoktur. Fakat onlar burada, 'doğaları gereği var olan şeyler' arasında zikredilmezler. Bunun yanında Aristoteles, onların varlığını daimi ola-

rak hareket eden şeyler olarak henüz tesis etmemiştir. Gök cisimlerinin hareketi dışında bütün doğal hareketler -ayaltı dünyasının unsurlarının ve onların bileşimlerinin aşağı ve yukarı doğru hareketi, hayvanlar ve bitkilerin büyümesi, niteliksel değişme- doğal olarak kendilerinde hareketten kesilecekleri bir noktaya, sükûnete doğru gitmektedirler

Aristoteles çoğunlukla, unsurlar ve onların bileşimlerinin aşağı ve yukarı doğru hareketinde ve hayvanların hareketinde sanki içten gelen bir itmenin var olduğunu kabul eder gibi konuşur ve aslında doğal varlıklarla yapılmış şeyler arasında yaptığı ayrım da buna dayanmaktadır. Ancak hareketin bir başlangıcı ve sonu olup olamayacağını incelemeye geçtiğinde, hareketin görünüşteki bu başlangıcının gerçek bir başlangıç olmadığına işaret eder. 1) Hayvanların yer değiştirme hareketinin nedeni, gıda ve yiyecek tarafından bedenlerinde başlatılan hareketler ve bunun sonucu olarak ruhlarında meydana gelen duyum ve arzu süreçleridir.[11] 2) Cansız cisimlerin 'doğal' hareketleri başlangıçlarını bizzat kendilerinde değil ilineksel *olarak* doğal hareketlerine engel olan şeyi ortadan kaldıran şeyde, *dolaysız olarak ise* kendilerini sırasıyla hafif ya da ağır olarak meydana getiren şeyde, yani belki de hafif cisimleri ağırdan, ağır cisimleri de hafiften meydana getirmede iş gören ilkeler olan 'birincil karşıtlar'da, sıcak ve soğukta) bulurlar. Bu yüzden cansız cisimler içlerinde bir 'hareket ettirme' değil, 'hareket ettirilme' ilkesini bulundururlar.[12]

O halde doğa, 'içsel bir hareket güdüsüdür' Doğanın var olduğu deneyle sabittir ve kanıt gerektirmez. Onun varlığının kanıtlanmasını talep etmek, insanın kendisini rengi doğrudan göremediği için onun varlığına dair kanıt isteyen bir körün yerine koymasına benzer.

I. 8.

I. 9.

Aristoteles, 'şeylerin doğası'yla ilgili olarak iki temel görüş olduğunu belirtir: Bazıları onu maddede, yani 'kendinde şekilsiz olan, verili bir şeyde doğrudan doğruya bulunan şeyde' bulurlar. Böylece sıradan insan, bir yatağın tahtasından, yani göreli olarak şekilsiz olan maddesinden, onun doğası olarak söz eder. Ancak tahtanın kendisi de kendisinden daha temel bir şeye, örneğin toprağa ait olan geçici bir karakter olabilir. Bu durumda tahtanın doğası toprak olacaktır. Ateş, hava, su ve toprağın hepsinin, eşyanın doğasını teşkil eden şeyler, bütün diğer şeylerin kendisinin değişik biçimleri oldukları ezeli-ebedi madde olarak betimlenmelerinin nedeni budur. Başkaları ise şeylerin doğasını, onların tanımlarında ifade edilmiş olan forma, yani tam olarak geliştiklerinde kazandıkları karaktere özdeş kılarlar. Aristoteles, bir şeyin maddesinden ziyade formunun, o şeyin doğası olmasının daha uygun olduğunu, çünkü bir şeyin bilkuvve var olmasından, yani sadece maddesinin var olmasından çok bilfiil var olması, yani formuna erişmesi durumunda ne ise o şey olduğunu, doğasını kazandığını savunur.[13]

Aristoteles genellikle hareket kuvveti olarak doğayı form olarak doğaya özdeş kılar. Bir şeyin -örneğin bir hayvanın- formu ya da yapı tarzı, onun kendisi sayesinde hareket ettiği, büyüdüğü, değiştiği ve hareketinin sonuna ulaştığında kendisinden ötürü hareketten kesildiği şeydir. Buna karşılık belli bir anlamda hareket, büyüme ve değişme kuvveti de her şeyin formu veya karakterini teşkil eder.

Doğa sözcüğünün bu kullanımları yanında Aristoteles'te en tipik örneği "doğa boşuna bir şey yapmaz" sözü olan daha birçok kullanımını ayırt edebiliriz. Burada doğayı aşkın bir ilke olarak değil, birlikte uyum içinde çalışan bütün doğal cisimlerin doğalarını içine alan kolektif bir terim olarak göz önüne almalıyız.

---

253 a 7-20, 259 b 1-16.

FİZİK VE MATEMATİK

Aristoteles, bundan sonra fiziğin karakterini,[14] 1) konusunu matematiğinkiyle kıyaslayarak, 2) onun doğayı madde olarak mı yoksa form olarak mı incelediğini ele alarak belirtmeye çalışır: 1)İlk meselede bir güçlükle karşılaşır. *Fizik* tarafından incelenen cisimler, matematiksel araştırmanın konuları olan 'yüzeylere, hacimlere, doğrulara ve noktalara' sahiptirler. Öyleyse iki bilimin konuları bir anlamda aynıdır. O zaman bu iki bilimi birbirinden nasıl ayırt etmemiz gerekir? Cevap, bu cisimleri o da incelese bile, matematikçinin onları aslında 'fiziksel bir cismin sınırları' olarak incelemediği şeklindedir. Fiziksel ve hareketli cisimlerden gerçekte ayrılamaz olsalar da matematiğin ele aldığı şeyler, hareketten soyutlanarak incelenirler ve bu soyutlama yanlış değildir. Platon'un İdealar teorisinin yanlışı, matematiğin ele aldığı şeylerden farklı olarak doğalarında maddenin içerilmiş bulunduğu varlıkları maddeden soyutlama teşebbüsü olmuştur. Tek ve çift, doğru ve eğri, sayı, çizgi ve şekiller hareketle ilişkisi dışında incelenebilseler bile, et, kemik ve insan böyle incelenemezler. Aristoteles'in gözde örneğini vermek gerekirse, 'eğri burunlu', 'eğri'ye göre ne ise onlar da matematiğin konularına göre odurlar. 'Eğri burunlu' belli bir fiziksel nesnenin -burnun- yalnızca belirli bir niteliği-içbükeyliği- olarak tanımlanırken, 'eğri' bu tür bir göndermede bulunmaksızın[15] tanımlanabilir ve çeşitli önermelerin konusu olabilir. Onlardan biri -eğri- soyutlamanın bir sonucu, diğeri ise -eğri burun- toplama ya da somutlamanın bir sonucudur.[16] Matematikçi duyusal olan her şeyi soyutlar; -örneğin ağırlığı,

---

254 b 33-256 a 3. Krş. *Gök Üzerine*, 311 a 9-12.

II. 1.

II. 2.

hafifliği, katılığı, yumuşaklığı, sıcak ve soğuğu-.[17] O bir şeyde yalnızca niceliksel ve sürekli olanla onun niceliksel ve sürekli olmak bakımından sahip olduğu öznitelikleri bırakır. Aritmetik niceliği kesikli ve uzamsız olarak ele alırken, geometri onu sürekli ve uzamlı olarak ele alır.[18] Geometrinin ele aldığı şeyler de belli bir maddeye sahiptir, ama o, saf uzam, akılsal maddedir;[19] duyusal, fiziksel ya da hareketli madde değildir.[20] Duyusal madde nasıl duyusalların çokluğunu mümkün kılan şeyse, o da akılsalların çokluğunu mümkün kılan şeydir. Fakat bireysel farkları, ne matematik ne de fizik hesaba katar. Bilimin amacı tümel olandır, türdür. Fizik, maddeyi, şu ya da bu insanın maddesini değil, her insanda bulunan, insan formunun tümel taşıyıcısı olan maddeyi, St. Thomas'ın bireysel maddeye (*materia individualis*'e) karşıt olarak ortak duyusal madde (*materia sensibilis communis*) dediği şeyi inceler. Madde genellikle tanımlanmaya karşıt olsa da, fizikçinin insanı ya da diğer herhangi bir türü tanımlarken bu şeylere özgü maddeyi zikretmesi gerekir.[21] Fizikçinin göz önüne aldığı duyusal maddenin birçok aşamaları ayırt edilmelidir. Eğer fiziksel varlığın en karmaşık türüyle, canlı varlıkla başlamamız gerekirse, onun maddesi -tam bir fiziksel tanımında özel olarak belirtilmesi gereken şey-, türün formunun kendilerinde ve yalnızca onlarda cisimleşeceği, ayrı türden parçaların veya organların- karakter bakımından hem kendilerinden hem de birbirlerinden farklı olan alt parçalara bölünebilir parçaların- belli bir bileşimidir.[22] Organların maddesi, kendi paylarına, eş türden parçalar

---

Metafizik, 1025 b 30-1026 a 10.

Gök Üzerine, 299 a 15 vb.

Metafizik, 1061 a 28-b 3.

Kategoriler 4 b 20 vd.; *Metafizik*.1020 a 7-14

Metafizik.1036 a 2-12, b 32-1037 a 5. *Ruh Üzerine*, 403 b 17

Ruh Üzerine, 403 a 25-b 12. *Metafizik*, 1035 b 27-31, 1037 a 5-7,1043 a 14-19.

(homoiomeros) ya da dokular, *bunların* maddesi ise dört unsurdur.[23] Unsurlar, duyusal maddenin en basit örnekleridir. Çünkü onlara uygulanabilecek tek çözümleme ortaya ilk madde ile ilk karşıtları-sıcak ile soğuk ve kuru ile yaş- çıkaracaktır. İlk madde duyusal değildir, deney dünyasında hiçbir zaman tek başına bulunmaz, ancak soyut düşünceyle ayırt edilebilir.[24]

Aristoteles'in matematik ile fizik arasında yaptığı genel ayrım yeterli olsa da, uygulamalı matematik -astronomi, optik, müzik ve mekanik-, yani 'matematiğin daha fiziksel dalları'yla ilgili özel bir güçlük ortaya çıkmaktadır.[25] Bu bilimler görünüşte fiziksel cisimleri inceleseler de yöntemlerinde matematikseldirler ve Aristoteles onların genelde matematiğin dalları olarak kabul edildiğini saptar. Bununla birlikte o, şu pasajda onları bütünüyle fiziksel bilimler olarak ele alır: "Geometri fiziksel doğruyu ele alır, ama *fiziksel olması bakımından* değil; aynı şekilde optik, matematiksel doğruyu ele alır, ama matematiksel olması bakımından değil. Ancak bu açıklama biraz belirsizdir. Çünkü bunun hemen öncesinde o, güneşin ve ayın şekli gibi şeylerin hem fizikçi hem de matematikçi tarafından incelenebileceğini, matematikçinin onları 'fiziksel cismin sınırları' olarak ele almadığını söylemek ister gibi konuşmaktaydı. Başka deyişle matematiksel astronomi ve benzeri bilimler, bu pasajda, meşgul oldukları somut gerçeklerde onların yalnızca bazı niteliklerini göz önüne almaları ve bu nitelikleri somut gerçekliklerinden

Hayvanların Kısımları Üzerine, 646 a 12-24

Oluş ve Yok Oluş Üzerine, 329 a 24-26.

İkinci Analitikler, 75 b 14-17, 76 a 22-25,78 b 35-39, 87 a 31-37; Fizik,193 b 25-30, 194 a 7-12; *Metafizik*, 997 b 20-998 a 6, 1073 b 5-8, 1077 a 1-6, 1078 a 14-17

soyutlayarak göz önüne almaları bakımından saf matematikle tümüyle aynı doğaya sahip bilimler olarak ele alınmaktaydılar.

Aristoteles bir başka yerde, bu bilimleri, özel bir tür doğru ve özel bir tür sayıyı incelemeleri bakımından, kesinlikle saf matematiğin dalları olarak ele alır.[26] Fakat geometrinin özel bir uygulaması olan matematiksel optiği, matematiksel optiğin özel bir uygulaması olan fiziksel optikten ayırarak yeni bir karmaşık durumun varlığını kabul eder. Müzik ve astronomide için de[27] aynı durum sözkonusudur. Böyle bir hiyerarşide üstteki bilim, alttakinin incelediği olayların nedenlerini inceler.[28]

Doğayı yukarda belirtilen her iki anlamda da -madde ve form anlamında- incelemek fizikçinin işidir. Aristoteles kendisinden gelenlere bakıldığında fiziğin yalnızca maddeyi incelediğinin sanılabileceğine işaret eder. Ancak üç mülahaza bu yaklaşımın doğru olmadığını gösterir. a) (Doğanın taklidinden başka bir şey olmayan) sanat, hem formun hem de bir ölçüde maddenin bilgisini gerektirir. Bir hekim hem sağlığın hem de bu sağlığın kendisinde cisimleşmesi gereken 'balgam ve safra'nın doğasını bilmek zorundadır. b) Aynı bilim ereği ve araçları inceler. Bir şeyin formu olarak doğası onun gelişmesinin kendisine yöneldiği amaçtır. Madde olarak doğa bu amacın aracıdır. Bundan çıkan sonuç, fiziğin hem maddeyi hem de formu incelemesi gerektiğidir. Fakat kanıt (Aristoteles'in bir başka yerde kendi sözleriyle söylediği bir şeyi),[29] fiziğin asıl araştırması gereken şeyin şeylerin formu olduğu ve onun, maddeyi formun gerçekleşmesinde zorunlu olduğu ölçüde incelemesi gerektiğini ifade etmektedir. c) Madde göreli bir şeydir, çünkü

---

[26] *İkinci Analitikler*, 75 b 14, 76 a 9, 22, 87 a 31-37
A.g.y. 78 b 35-79 a 13.
A.g.y. 76 a 9-13, 78 b 34, 79 a 10-13.
Metafizik, 1025 b 27

farklı formlar gerçekleşmeleri için farklı maddeleri gerektirirler. Göreli bir terimin bilgisi, o terimin kendisine göreli olduğu şeyin bilgisini gerektirdiğinden, fizik her ikisini de incelemek zorundadır. Fakat o, düşüncede ayrılabilir olsa da yalnızca maddede cisimleşmiş olan formları inceler. Gerçekten de ayrılabilir olan form, fiziğin değil ilk felsefenin konusudur.

Fiziğin konusunun bu çok soyut açıklamasının amacı nedir? Amacı fiziği, fiziğin ortalarında bulunduğu iki tür çalışmadan ayırmaktır: O, bir yandan, maddeden bağımsız varlık olan saf formun incelenmesinden ibaret olan metafizikten ayırt edilmelidir. Aristoteles'in görüşüne göre sadece birkaç form, saftır.[30] Tanrı saf formdur, küreleri döndüren akıllar, insan ruhundaki akılsal kısım da öyledir. Fiziğin bunlarla hiçbir ilgisi yoktur. Fakat öte yandan o, örneğin canlı bir cismi ya da inorganik bir birleşimi unsurlarına indirgeyen, canlı cismi veya kimyasal bileşimi ne ise o yapan yapıyı göz önüne almayan, bütünüyle madde üzerinde yoğunlaşan incelemeden de farklıdır. Aslında Aristoteles, *salt* mekanikçiliğe karşı erekbilimi tutmakta, bütünü parçaların toplamı olarak almak yerine parçaları bütünün ışığında araştırma lehinde konuşmaktadır. Fizik ne yalnızca maddenin, ne de yalnızca formun incelenmesidir,[31] form almış maddenin ya da maddedeki formun incelenmesidir.

Form ve madde karşılıklı göreli terimler olduklarından Aristoteles'in, formun bazen saf olarak var olduğu görüşününü kabul etmekte güçlük vardır. Aslında bu, yalnızca, soyut şeylerdeki formel unsur gibi, bütünüyle akılsal olan bir şeyin bazen tek başına var olduğunu söyleme biçimidir.

Ruh Üzerine, 403 a 29-b 9. *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 645 a 30-36.

DÖRT NEDEN

Aristoteles[32] bundan doğada etkide bulunan nedenleri belirtme sorununa-sonradan çözülmek üzere *Fizik*'in başında ortaya konan soruna-geçer. Bilmek, nedenlerle bilmektir.[33] O halde fiziksel değişimin nedenlerini bilmek fizikçinin görevidir. Fizikçinin aramak zorunda olduğu nedenlerin ne çeşit nedenler olduğunu belirtmek gerekir. Aristoteles'in bu soruya cevabı bunların dört çeşit olduklarıdır. 1-Nedenin ilkin 'bir şeyin kendisinden yapıldığı ve yapılmış olan şeyde onun bir kurucu unsuru olarak bulunan şey' olduğu söylenir, örneğin heykel bronzdan yapılmıştır ve bronz onda bulunur. 2-Neden terimi, form ya da örnek (pattern), yani sözkonusu şeyin olması gereken şeyin formülü hakkında kullanılır- tıpkı 2:1 oranının oktavın formülü olması gibi. 3-Hareket ve sükûnetin doğrudan kaynağı olan şeye de neden denir. Bu neden, gerek eylem alanında (bir eylemi öğütleyenin onun nedeni olması), gerekse doğada (babanın çocuğun nedeni olması) bulunur. Genelde bağıntı, yapanın yapılmış şeye ve değişmeyi meydana getirenin değişen şeye olan bağıntısıdır. 4-Neden terimi nihayet amaç ya da erekle ilgili olarak kullanılabilir; bu anlamda sağlık, yürümemizin nedenidir.

Dört neden konusunda bazı önemli noktalar şunlardır: 1-Herhangi bir şeyin yukarda sayılan kategorilere ait birden fazla nedeni olabilir. 2-İki şey birbirinin nedeni olabilir. Beden eğitimi sağlığın fail nedeni, sağlık da beden eğitiminin ereksel nedenidir. Başka bir deyişle mekanikçilik ve erekbilim birbirlerini dışlamazlar. A'nın B'yi mekanik olarak zorunlu kıldığı yerde, B, A'yı ereksel olarak gerektirebilir. 3-Dört nedenin her biriyle ilgili olarak ya bir şeyin ona uygun en yakın nedenini,

---

32 *Fizik*, II. 3.

33 *İkinci Analitikler*, 71 b 9-12, 94 a 20; *Fizik*, 184 a 10-14

ya da bu yakın nedeni içeren bir cins olan uzak nedeni belirtebiliriz. Böylece sağlığın nedeninin bir hekim olduğu kadar bir meslek adamı olduğunu da söyleyebiliriz. 4-Eğer A, C'nin nedeni olan B'nin yan niteliği veya uzantısıysa (concomitant), A'nın ilineksel olarak C'nin nedeni olduğu söylenebilir. Heykelin nedeni bir heykeltıraştır. Fakat heykeltıraş Polyklitos ise, Polyklitos'un da neden olduğu söylenebilir. 5-B eserinin nedeninin, 'kuvveye sahip olan' A veya 'onu fiilen kullanan' A olduğu söylenebilir. İnşa edilen bir evin nedeni ya bir 'mimar'dır ya da 'inşa etme fiilini gerçekleştiren mimar'dır. 6-Bilfiil ve bireysel nedenler başlangıç ve bitişlerinde eserleriyle eş zamanlıdır, ama bilkuvve nedenler öyle değildir. Bir ev ile onun yapıcısının aynı zamanda yok olmaları gerekmez, fakat eğer bir mimar ev yapıyorsa, bir evin yapılıyor olması ve eğer bir ev yapılıyor ise bir mimarın ev yapıyor olması zorunludur. 7-Biz *uygun nedeni* belirtmeyi amaçlamalıyız. Örneğin bir adamın bir evin nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Fakat o, bir adam olduğu için değil, bir mimar olduğu için bunu söyleyebiliriz. Bir mimar bir evi yalnızca mimarlık sanatına sahip olduğu için inşa eder. Kendisi sayesinde bütün diğer şeylerin bir eserin nedeni olduğu şey, onun uygun nedenidir.

Aristoteles'in dört nedeninden sadece ikisinin, fail ve ereksel nedenin günümüzdeki neden kavramımıza karşılık olduğuna dikkat etmeliyiz. Madde ve formu, bir olayı meydana getiren şeyler olarak değil, analizin karmaşık bir şeyde keşfettiği statik unsurlar olarak göz önüne alırız. Bunun nedeni, bizim nedeni, belli bir eseri meydana getirmede hem zorunlu, hem de yeterli olan şey olarak düşünmemizdir. Aristoteles'in dört nedeninden hiçbiri bir olayı meydana getirmede yeterli değildir, ancak onun genel olarak dört nedenin her birinin bir olayı meydana getirmede zorunlu olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz. O halde onun nedenlerini bir şeyin varlığını açıklamakta zorunlu olan ama kendi baş-

larına yeterli olmayan koşullar olarak göz önüne almalıyız. Onlara bu tarzda bakarsak, madde ve formun neden olarak adlandırılmaları artık bizi şaşırtmaz. Çünkü onlar olmadan doğal bir şeyin ne var olması ne de varlığa gelmesi mümkündür. Aslında Aristoteles'in burada yaptığı şey, oluşun analizinde (bir ön koşul olan, ancak bir kurucu unsur olmayan yoksunluk bir yana bırakılırsa) kurucu unsurlar olarak iki içsel nedenle fail neden ve ereksel neden olduğu görülen iki dışsal unsuru, 'neden' veya zorunlu koşul adı altında bir araya getirmesidir.

Bugün bizim zihne karşıt olarak madde diye adlandırdığımız şeyin tersine, Aristoteles'e göre madde belli bir tür şey değildir. O, bütünüyle göreli bir terimdir; forma görelidir.[34] Madde, bir şeyin malzemesini bir arada tutan yapıya karşıt olarak o şeyin malzemesi ve belirleyene karşıt olarak belirlenendir. Madde ve form ayrımı somut bir şeyde birçok farklı düzeyde karşımıza çıkar. Sanat alanında demirci için bitmiş bir ürün olan demir, ocakçı için bir maddedir. Doğa alanında, ilk madde+ilk karşıtların -sıcak ile soğuk ve kuru ile yaşın- ürünü olan unsurlar, onların basit bileşimleri olan dokulara göre maddedir. Dokular organlara göre, organlar da canlı cisme göre maddedirler. Maddenin asla kendi başına var olmadığı bilinmelidir. Unsurlar en basit fiziksel şeylerdir ve onlarda madde-form ayrımı ancak düşüncenin bir soyutlamasıyla yapılabilir. İkincil madde bütün derecelerinde kendi başına vardır. Örneğin deney dünyasında, yalnızca organlar halinde bütünleşmiş dokularla değil böyle olmayan dokularla da karşılaşırız. Aynı şekilde ikincil madde, formundan yalnızca düşünce yoluyla değil gerçekte de ayrılabilir. Örneğin organlar, kendilerini oluşturan dokulara ayrılabilirler.

Aristoteles'e göre 'form', bir farklı anlamlar çokluğunu içine alır.

---

[34] 194 b 9.

Bazen o, bir heykeltıraşın üzerinde çalıştığı malzemesine yeni bir form verdiğinde söylendiği gibi, duyusal biçim anlamında kullanılır. Ancak daha sık olarak formun, duyu nesnesi olmaktan çok düşünce nesnesi olan bir şey, bir şeyin tanımında ifade edilen içsel doğa, onun yapısının planı olduğu düşünülür. Hatta duyusal biçimler bile bu tarzda ifade edilebilirler; zorunlu olarak çok karmaşık bir şey olsa da, bir heykelin biçimi, matematik bir formülle ifade edilebilir. Genelde *morphe,* duyusal biçimi ve *eidos,* akılsal yapıyı gösterir ve ikinci, Aristoteles'in form kavramında temel unsurdur. Bu anlamda *logos* (formül ya da tanım) ve *to ti en einai* (ne ise o olması gereken şey, yani öz) sürekli olarak *eidos*'un eşanlamlıları olarak kullanılır. Bundan başka Aristoteles sık sık formun fail ve ereksel nedenlere özdeşliğine de işaret eder. Ancak onlar aynı olsalar bile 'varlıkları aynı değildir' Doğanın ya da sanatın tikel bir ürününe form veriyor olarak ele alındığında, form yapının planıdır. Ereksel neden ise tikel bir şeyde henüz cisimleşmemiş, ancak doğa ya da sanat tarafından amaçlanan bu aynı plandır. Fakat Aristoteles'in genellikle yaptığı gibi böyle konuşmak, soyut konuşmaktır. Aristoteles'e göre ne doğa, ne de sanat kendi başına var olan bir güçtür. Doğa, bütün doğal cisimlerin özel doğalarının kolektif bir adıdır. Sanat ise sanatçılarda bulunan bilfiil bilginin adıdır. Böylece sanattaki ereksel neden, bazı sanatçıların bilinçli olarak tikel bir malzemede cisimleştirmeye çalıştıkları belli bir yapıdır. Doğadaki ereksel neden ise bütün türlerin bireysel üyelerinin bilinçli bir amaç olmaksızın kendisine yeni bir bireysel cisimleştirme vermeye çalıştıkları bütün en alttürde ortak olan yapıdır.

Formel-ereksel nedenin böylece aynı zamanda fail neden de olduğu açıktır. Çünkü Aristoteles'e göre zihin, bildiği şeyin formunu alır ve onun niteliğini kazanır. Sanatçı tarafından düşsel olarak kavrandığı

şekliyle bir yatak ya da bir Hermes formunun, 'onun ruhunda' bilfiil bulunduğu söylenir ve bu formu tahtada ya da mermerde cisimleştirmeye sanatçıyı iten şey, ruhundaki bu formdur. Doğada ise yeni cisimleşecek form, zaten vardır ve hareketin nedenidir.

Doğal hareketin başta gelen tipi üremede görülür. Burada, üremedeki işlevi formun işlevi olarak alınan erkek eş, dişinin sağladığı maddede türün formu için yeni bir cisimleştirme meydana getirir.

Fakat doğal hareket veya süreç, yeni bir bireysel tözün meydana gelişinden daha az radikal formlara sahiptir. Yer, nitelik ve büyüklük bakımından değişmeler vardır. Burada formel-ereksel neden hangi anlamda fail nedendir? Aristoteles'e göre her maddi şeyin, araya bir engel girmedikçe sürdüreceği bir doğal hareketi vardır. O, evrenin belli bir bölgesine yönelir, ateş evrenin çevresine, toprak ise merkezine doğru. O bölgede olmak tam da, onun formunun bir parçasıdır.[35] Bu olgu da hem ereksel, hem de fail neden olarak iş görür. Nitelik bakımından değişme, büyüme ve oluş ve yok oluşa da aynı ilke uygulanır. Bir şeyin tamı tamına gelişmesine eşlik eden nitelik ve büyüklük de o şeyin formuna dahildir ve ereksel neden, bu yüzden de fail neden olarak iş görür.

RASTLANTI

Aristoteles daha sonra yukarıda zikredilen dört nedene ek bir neden olarak, genelde bir neden sayıldığını gördüğü bir şeyi, talih ve rastlantıyı[36] ele almaya geçer. Böyle bir şeyin varlığını[37] 1- *her zaman aynı*

---

[35] *Gök Üzerine*. 311 a 1-6.

[36] *Fizik*. II. 4, 6.

[37] II. 5.

şekilde meydana gelen şeyler ve *çoğunlukla* olan şeylerin yanı sıra, evrensel bir kabulle doğanın alışılagelen yasasına *istisna* teşkil eden olayların da olduğunu göstererek tesis etmeye çalışır. Aristoteles tarafından 'ne çoğunlukla ne her zaman' olan olaylar olarak nitelendirilen bu olaylar, *ilineksel* olarak, yani bir yan niteliğin sonucu olarak meydana gelen olaylar olarak da nitelendirilirler: Eğer B, C'yi meydana getiriyorsa ve A B'nin bir yan niteliğiyse yahut eğer A, B'yi meydana getiriyorsa ve C B'nin bir yan niteliğiyse, A'nın C'yi *ilineksel olarak* meydana getirdiği söylenir. Eğer bir aynı insan hem mimar hem de solgunsa, 'solgun olan', *ilineksel olarak* evin nedeni olur. Mimarın solgun, solgunun da mimar olması gerekmediği için solgun insanların *meydana* getirdikleri evler 'ne daima ne de genellikle' meydana gelecektir.

Fakat 2- her ilineksel ya da istisnai olay rastlantısal olay değildir. Rastlantısal olaylar buna ek olarak, 'bir amaç içindirler' Yani onlar a-insani faillerin amaçlı eylemi için, ya da b-doğanın bilinçsiz uğraşı için *doğal olarak* amaç olabilecek arzu edilebilir bir sonuç meydana getirirler.

1) ve 2)'nin birleştiği yerde rastlantı ilişkisini elde ederiz. Örneğin bir adam pazar yerine gider ve alacaklı olduğu kişiyi görür ve ondan borcunu tahsil ederse bu bir 'rastlantı' ilişkisidir. Çünkü 1-borcun geri alınması, eylemin amacı olan şeyin yalnızca istisnai bir yan ürünüdür. Fakat 2-böyle bir sonucun çıkacağı bilinseydi bu, gayet makul bir şekilde, eylemin amacı kılınabilirdi. Talih (chance) de böylece bir amaca yönelik şeylerin kasıtlı eylem gerektiren kısmındaki *ilineksel* neden olarak tanımlanabilir.[38] Rastlantısal sonuçların nedenleri olabilen şeylerin oldukça belirsiz olduğu anlaşılmaktadır. Onları sınırlandırmak için hiçbir kural konamaz ve rastlantının insan için belirsiz ve karanlık olduğu

---

[38] 197 a 5.

şeklindeki yaygın kanı böylece doğrulanır. Bundan başka hiçbir şeyin rastlantıyla meydana gelmediği görüşü makuldür. Rastlantı gerçek bir neden değil, olaylar arasındaki belli bir ilişkinin adıdır.

Aristoteles, talihi rastlantıdan ayırmaya koyulur.[39] Rastlantı, daha geniş bir terimdir ve 1-talih eseri olaylara, yani, üzerinde düşünüp taşındıkları bir seçimin sonucuna göre eyleyebilecek olan varlıkların karşılaştıkları rastlantısal olaylar hakkında kullanılır. Talih ise üzerinde düşünülüp taşınılmış bir eylemin bilfiil sonucunun sadece bir yan niteliği olarak, tabiatıyla böyle bir eylemin amacı yapılabilecek şeyin meydana gelişidir. O, cansızlar, aşağı düzeyden hayvanlar ve çocuklarla ilgili olarak kullanılamaz. Rastlantı, 2- a) bir atın şans eseri sahibinin bulunduğu yere gelip kendisini hor kullananlardan kurtulmasında olduğu gibi düşünülüp hesaplanmış bir seçime sahip olmayan şeylerin etkinliğinin yan niteliksel sonuçlarını içerir. Burada atın belli bir yöne gitmesi onun dışında olan bir şeydir. Fakat Aristoteles, rastlantı ile talih arasındaki ayrımın en iyi, b-nedenin içte olduğu durumlarda, örneğin eril eş tarafından verilen form dişinin sağladığı maddeye üstün gelmeyi başaramadığı için 'doğaya uygun' olmasa da 'doğal' olan (yani erkeğin oluşturucu etkisiyle meydana gelen) anormal doğumlarda görüldüğünü belirtir. Böylesi doğumlar rastlantısaldır, ama açıktır ki talih eseri değildir.

Asıl kullanım bu olsa da, Aristoteles'in *tukhe*'yi (talih) bazen cins, *to automatonu* (rastlantı) ise tür anlamında kullandığına dikkat etmeliyiz.

Metafizik'te *Fizik*'tekine pek benzemeyen bir rastlantı tartışması vardır. Orada rastlantı, sırasıyla biri sanatın, diğeri doğanın eylemini taklit eden iki türe ayrılır. Bunlar pek kabaca 1) ve 2) ye karşılıktırlar. 1-Aristoteles, hekimin amaçlı eylemleriyle meydana gelebilen sağlığın

---

II. 6.

kendiliğinden de meydana gelebileceğini[40] gözlemlemektedir. Hekimin etkinliği, biri arzu edilen amaçtan benimsenecek dolaysız araçlara doğru düşünme, diğeri ise dolaysız araçlardan başlayarak arzu edilen esere gelinceye kadar uygulama olmak üzere iki kısma bölünür. Hastanın bedeni hekimin öngördüğü değişmeler dizisini başlatabildiğinde, örneğin onun doğal sıcaklığı doktorun masajla oluşturacağı değişmeler bütününü başlattığında, bu süreçlerden ikincisi, birincisi olmadan meydana gelebilir. Yine buna benzer olarak 2-doğal üremede erkeğin dişide başlattığı hayat verme sürecini kendinde başlatabilen madde sözkonusu olduğunda, doğal üremeye benzeyen rastlantısal ya da kendiliğinden bir üremeden[41] söz edilebilir. Aristoteles, birçok aşağı düzeyden canlı formunun, böyle bir kendiliğinden üreme (*generatio aequivoca*) yoluyla, güneşin sıcaklığının etkisiyle[42] maddeden meydana geldiğine inanır.

Aristoteles'in rastlantıyı ele alışındaki eksiklikler açıktır. Kaide ve istisna arasındaki ayrım yetersizdir. Aristoteles, istisnai olanın varlığını maddenin birden fazla belirlenimi kabul etme kapasitesine bağlar. Fakat aynı güçlerin etkisi altında maddenin aynı belirlenimi alacağı açıktır. Onun belirlenmemişliği olumsallık içermez. Kaidelerin istisnaları olacaktır ama istisnalar da kaideye uygun olacaktır. Hiç olmazsa bir pasajda[43] Aristoteles bunu kabul eder. Sonuç olarak Fizik'te genel olarak, rastlantının ele alınışı olumsallığın varlığını içermemez. Her olay kendi nedenlerinden, bu nedenlerin belirlenimi altında ortaya çıkmakta gibi temsil edilir. A'nın pazar yerine gidişinin yeter sebepleri vardır;

---

40 1032 a 27-29,1034 a 9-21.

1032 a 30-32, 1034 b 4-6.

Hayvanların Tarihi,539 a 15-25. *Hayvanların Oluşumu* Üzerine, 743 a 35, 762 a 8-15.

Metafizik, 1027 a 25 vd.

B'nin de yeter sebepleri vardır. Ancak A'nın görüş açısından (kendisinin orada bulunması olmasa bile) B'nin orada bulunması bir rastlantıdır. Çünkü B'nin orada bulunması A'nın bilmediği nedenler yüzündendir. Yine B'nin bakış açısından A'nın orada bulunması da böyledir. Rastlantı sadece, iki kesin nedensellik zincirinin önceden kestirilemeyen birleşmesine verilen addır. Buraya kadar Aristoteles'e bir belirlenimsizcilik*** (indeterminism) yüklememiz için neden yoktur.[44]

EREKBİLİM VE ZORUNLULUK

Aristoteles doğa felsefesinin, dört nedenin her birini göz önünde tutarak olayları açıklamasında bu nedenlerin her birine göndermede bulunması gerektiğini ileri sürer.[45] Fakat kendini doğadaki ereksel nedenin varlığını inkâr eden bir öğretiyle karşı karşıya bulur. Empedokles var olan bütün hayvan türlerinin, kısımlarının ereklere görünüşteki uyumlarına rağmen, en uygunun hayatta kalmasıyla sonuçlanan doğal seçimin sonuçlarından başka bir şey olmadıkları, doğanın çok geniş bir türler çeşitliliğini-'insan yüzlü sığırlar' ve benzerleri- meydana getirdiği, bu türler içinde hayatta kalmaya en uygun olanların varlıklarını sürdürdüğü yönünde parlak bir kuram ortaya atmıştı. Aristoteles bu kurama karşı, doğada erekselliğin varlığını tesis etmeye çalışır. Gözlemlenen uyumlar ile (örneğin dişlerin yapacakları işe uygunlukları ile) her zaman veya çoğunlukla karşılaştığımızı ileri sürer. Buna karşılık rastlantısal sonuçlar ne daima ne de çoğunlukla karşılaşılan şeylerdir. O halde gözlemlenen uyumlar rastlantının sonuçları değildirler. Tek seçenek onların bir amaç için var olmalarıdır. Fakat onların genel ola-

---

[44] Bkz.burada 82, 182. sayfalar.
Fizik, II. 7

rak doğal oldukları kabul edilmektedir. O halde bazı doğal şeyler bir amaç için var olabilirler.

Akıl yürütme ilk sınava dayanamamaktadır, çünkü Empedokles'in kuramı ortama uyumun ancak çok az durumda ortaya çıkmış olduğu, çünkü uyum göstermeyenlerin mekanik bir zorunlulukla ortadan kalkmış olduğunu söylediği halde, bu kanıt mevcut uyumun 'daima veya çoğunlukla' var olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bununla birlikte Aristoteles şunu ileri sürebilirdi: Niçin anormal oluşumlar normal oluşumlar kadar sık meydana gelmeye devam etmiyor? Niçin hayvanlar aynı tipe uygun olarak yavruluyorlar? Aslında tiplerin sürekliliği, onun ana kanıtıdır. Ona ek olarak verdiği diğer kanıtları[46] ele almaya ise burada yerimiz yoktur.

Aristoteles, doğadaki ereksellikten söz ettiğinde çok insanbiçimci bir dil kullanır. 'Doğa iyi bir kâhya gibi kendisinden herhangi bir şey yapılabilecek hiçbir şeyi dışarı atmaz.' 'Doğa boşuna bir şey yapmaz. Hiçbir şey boş yere değildir; 'Doğa sanki geleceği görmüş gibi davranır.[47] Bunlar geniş ölçüde, bir *de facto* erekbilimin tasdikidir. Aristoteles dünyanın iyi, yani içinde bulunan her şeyin, kendisi için mümkün olan en iyi bir duruma yönelmesini temin edecek bir şekilde düzenlenmiş olduğunu ileri sürer. Fakat Tanrı'ya[48] amaçlı eylemi pek seyrek yükler. Zaten bunun yüklenmesi, *Metafizik*'teki erekbilimle bağdaşmazdı. Belki de o, edebi bir unsur ya da sıradan düşünme tarzına verilen bir taviz olarak dikkate alınmalıdır.

---

[46] 199 a 8-b 32.

Hayvanların Oluşumu Üzerine 744 b 16, a 36. *Gök Üzerine*, 291 b 13, a 24. *Hayvanların Kısımları* Üzerine, 686 a 22.

Gök Üzerine, 271 a 33, *Oluş ve Yok Oluş Üzerine*, 336 b 32.

Aristoteles daha sonra doğadaki zorunluluğun[49] "koşullu "mu yoksa "basit" bir zorunluluk mu olduğunu incelemeye geçer. Popüler görüş, doğadaki olayların nedeni olarak basit zorunluluğu, önceden gelen nedenlerce *mekanik* olarak belirlendiği düşünülen eserleri görür. Aristoteles, bunun, temel taşlarının ağırlıklarından dolayı toprağa batmasından, toprağın aradaki yeri işgal etmesinden ve tahtanın gelip üstüne yerleşmesinden dolayı bir duvarın meydana geldiğini söylemeye benzer bir şey olduğuna işaret eder. Bunu söylemek, duvarın bir amaç için var olduğunu görmezlikten gelmektir. Her ne kadar malzemesi olmaksızın meydana gelemese de duvar, malzemesinden dolayı meydana gelmez. Böylece buradaki zorunluluk koşullu bir zorunluluktur: A olmuş olduğu için B olmak zorunda değildir, B'nin olması gerektiği için A olmak zorundadır. Madde olmalıdır, çünkü form gerçekleşmesi için onu gerektirir. Öyleyse fizikçinin asıl işi, araştırdığı şeyin formunu, tanımını ya da ereğini belirlemektir; çünkü onun maddesi bundan çıkarsanabilir. Fakat o, bunun ardından maddeyi de zikretmelidir. Tam bir tanımın, formun yanı sıra maddeyi de kapsaması gerekir.

Bununla birlikte birçok doğal olayın nedeni, basit veya mutlak zorunluluktur. Onlar kaçınılmaz olarak maddenin doğasından çıkarlar. Bu mutlak zorunluluk bazen bir amaca hizmet eder: Işık, parçacıkları boynuzun gözeneklerinden daha küçük olduğundan fenerden geçer. Fakat o, böylece sendelememizi de önler.[50] Buna benzer olarak doğa, büyük hayvanlarda şu veya bu şekilde bulunması *gereken* fazla maddeyi boynuz yapma amacıyla kullanır.[51] Başka birçok durumda da

---

49 *Fizik*, II.9. *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 639 b 21.

İkinci Analitikler, 94 b 27-31.

Hayvanların Kısımları Üzerine, 663 b 20-35;krş. 677 a 15-17

durum budur.[52] Mekanizm ve erekbilimin birlikte işlediği durumlar yanında, yalnızca mekanizmin devrede bulunduğu durumlar da vardır. Her zaman bir ereksel neden aramamız gerekmez. Bazı şeyler yalnızca maddi ve fail nedenlerle açıklanmalıdır.[53] Hayvanların görmek için gözleri olmalıdır, fakat gözlerinin rengi özel doğum koşulları sonucudur ve bir amaca hizmet etmez.[54] Ayrıca bazen zorunluluk erekselliğe karşıdır. Anormal doğumlarda bunun nedeni[55] maddenin kusurudur. Başkalarında ise bu neden, gök hareketlerinin hava ve ateşi sürüklemesi sonucu onların doğal yollarını izleyememelerinde olduğu gibi[56] dış bir fail nedenin araya girmesidir. Ancak bu doğal olmayan hareket, yeryüzündeki cisimleri ısıtmakta önemli bir rol oynar ve böylece doğa sürecinin bir parçasını teşkil eder.

Aristoteles mutlak bir belirlenimci değildir. *Önerme Üzerine* adlı eserinde[57], üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin gelecekteki tikel olaylarla ilgili ifadelere uygulanabilirliğini kabul etmez. Onun uygulanabilirliğini ileri sürmek, rastlantısal hiçbir şeyin olamayacağını ileri sürmektir. Eğer ya A'nın B olacağı ya da olmayacağı ifadesi doğruysa, A zorunlu olarak ya B olacaktır ya da B olmayacaktır. Bu, gelecek konusunda düşünüp taşınmayı saçma bir şey yapacaktır. Buna karşılık Aristoteles, düşünüp taşınmanın ve eylemin gelecekteki olayların asıl gerçek ilkelerini teşkil ettiğini söyler. Fakat sorunu daha genel bir tarz-

---

52 Örneğin, *Solunum Üzerine*, 477 a 14-30; *Hayvanların Kısımları* Uzerine, 642 a 31-b 2, 663 b 13; *Hayvanların Oluşumu Üzerine*, 731 20-31.

Hayvanların Kısımları Üzerine, 642 a 2, 677 a 17-19; *Hayvanların Oluşumu Üzerine*, 743 b 16, 789 b 19.

Hayvanların Oluşumu Üzerine, 778 a 16-b 19.

A.g.y. 767 b 13-23.

Meteoroloji, 341 a 1.

9.Bölüm

da ortaya koymak gerekirse, sürekli fiil halinde olmayan şeyler, gerek fiile geçmeye gerekse geçmemeye muktedirdirler, yani insan eyleminin dışındaki alanlarda bile olumsallık vardır. Bazı durumlarda bir ifadeyi tasdik etme onun inkâr etmeden daha doğru değildir, bunun tersi de doğrudur. Diğer bazı durumlarda onlardan birinin doğruya daha büyük bir eğilimi vardır, fakat öteki de doğru *olabilir*. Herhangi bir şey konusunda onun ya olacağı ya da olmayacağı zorunlu olarak doğrudur, fakat onun olacağı ya da olmayacağı doğru değildir. Yarın bir deniz savaşı ya olacaktır veya olmayacaktır; ama yarın ne bir deniz savaşının olması ne de olmaması zorunludur

Buna benzer olarak[58] *Metafizik*'te nedensellik zincirinin geriye doğru belli bir noktaya kadar gidebileceğini, daha geriye gidemeyeceğini okuruz. Bu nokta kendisinin bir nedeninin bulunmadığı bir nedendir. Hali hazırda var olan koşullar her insanın öleceğini kesin kılar, fakat bir insanın hastalık sonucu mu yoksa şiddet sonucu mu öleceği kesin değildir ve o, ancak böyle bir nedensiz neden -bir seçme fiili- varlığa geldiğinde belirlenmiş olacaktır.

Bir başka pasajda[59] Aristoteles bazı olayların zorunlu olmadığının açık olduğunu ileri sürer. Biz onların 'olacakları'nı değil ancak 'olmak üzere oldukları'nı söyleriz. Hatta Aristoteles, mutlak anlamda zorunlu olan bir olayın olup olmadığını sorar. Mutlak zorunlu oldukları söylenebilecek biricik olaylar tekrarlanan bir dizinin -gerek gök cisimlerinin yörüngeleri gibi kelimenin tam anlamında döngüsel bir dizinin veya mevsimlerin birbirini izlemesi veya bulut-yağmur-bulut-yağmur... veya insan-sperma-çocuk-yetişkin-yaşlı... gibi mecazi anlamda döngüsel olduğu söylenen dizilerin- bir parçasını oluşturan olaylardır. Bu

---

58 E,3.

Oluş ve Yok Oluş Üzerine. II. 11.

bakış tarzı şüphesiz (irade özgürlüğünü bir yana bıraksak bile) dünya tarihindeki birçok şeyi olumsallığın sonucu yapar. Ancak Aristoteles'in gerçek düşüncesinin bu olduğu şüphelidir.

HAREKET

Doğa bir hareket ilkesi[60] olduğundan, Aristoteles hareketin ne olduğunu bilme konusuna geçer. Ondan hareketle de hareketin gerektirdiği bazı kavramları inceler. Hareket *süreklidir* Sürekli olan ise çoğunlukla *sonsuza* kadar bölünebilen olarak tanımlanır. *Yer*, *zaman* ve *boşluğun* da hareketin gerektirdiği şeyler oldukları düşünülür.

Elealılar hareketin (ya da değişmenin) varlığını bütünüyle reddetmişlerdi. "Yarı Eleacı" mekanikçiler (Empedokles, Anaxagoras ve atomcular) ise niteliksel değişmelerin varlığını reddetmişlerdi. Onlara göre sadece birleşme ve ayrılma vardı.[61] Öte yandan Megara Okulu hareketin sürekliliğini, onu artık daha fazla bölünemeyen birimsel hareketlere[62] bölerek ortadan kaldırmıştı. Biz bu görüşü Platon'un, hareketin süreksiz olarak 'anda' meydana geldiği görüşüyle karşılaştırabiliriz.[63] Buna karşılık Aristoteles hareketin hem gerçekliğini hem de sürekliliğini savunur. Ona göre hareket, bir durumun yerini birdenbire bir başka duruma bırakması değildir, bir durumdan diğerine geçiştir.

Hareket, 'kuvve halinde olanın kuvve olmak bakımından fiil haline geçişidir', yani eğer bilfiil x, bilkuvve y olan bir şey varsa, hareket dediğimiz şey, bu bilkuvve y niteliğinin bilfiil hale gelmesidir. Örneğin

---

60 *Fizik*. III. 1.

Örneğin *Oluş ve Yok oluş Üzerine*. 325 a 23-34.

Fizik. 232 a 6-10. 240 b 30-241 a 6.

Parmenides. 156 d, e.

ev yapımı dediğimiz hareket, kendilerinden bir ev yapılabilen tuğlaları ve harcı yan yana dizip onları bir ev haline getirmekten ibarettir. Ev yapımı başlamadan önce, kendisinden bir ev yapılabilir olan şey, böyle olmak bakımından henüz fiil haline geçmemiştir. Ev yapımı bittikten sonra ise kendisinden ev yapılabilir olan şey artık fiil haline geçemez. Yalnızca ev yapımı devam ettiği sürece, ev yapılabilir olan, ev yapılabilir olan şey olmak bakımından fiil haline geçer ve ev yapımı onun fiil haline geçmesidir. Genel olarak hareket, bilkuvve olanın bilfiil olmasıdır. Bu yüzden bilkuvve olanın kuvveliğini tümüyle kaybedip bilfiil olmaması hareketin doğasının bir parçasıdır. Hareketle, fiil olma[64] arasındaki fark budur. Bilfiil olmanın her bir anında kuvve tümüyle ortadan kalkar ve fiile dönüşür. Harekette ise dönüşüm, hareket bitene kadar tam değildir. Başka bir deyişle hareket bilfiil olmadan, tam olmayanın tam olandan ayrılması gibi ayrılır. Yahut kabaca söylemek gerekirse, hareket tamamlanmamış fiil, fiil ise tamamlanmış harekettir. Hareket, basit olarak, ne kuvve ne de fiil sınıfına sokulabilir. O, bir fiil haline geçme, fakat kendi tamamlanmamışlığını ve kuvvenin sürekli varlığını gerektiren bir fiil haline geçmedir.

Değişmenin gerektirdiği unsurlar, hareketi meydana getiren şey, hareket eden şey, hareket edilen zaman, kendisinden hareket edilen şey ve kendisine doğru hareket edilen şeydir. Son ikisi yalnızca, yer değiştirme hareketinin gerektirdiği iki yeri değil, oluş ve yok oluştaki tözsel karakteri, büyüme ve küçülmedeki iki büyüklüğü, niteliksel değişmedeki iki niteliği gerektirir.[65] Değişme ya karşıtlar veya bir ara durumla bir karşıt (burada ara durum karşıtlardan birinin yerini almaktadır) veya çelişikler arasında olur. İlineksel değişmeyi (A'nın değişmenin

Energeia.
V. 1.

gerçek öznesi olan B ile olan ilineksel ilişkisinden dolayı A'ya ait olan değişmeyi ve değişmenin gerçek öznesi olan B, A'nın bir parçası olduğu için A'ya ait olan değişmeyi) bir yana bırakacak olursak, asıl hareket

1- bir pozitif terimden pozitif terime (karşıtına),
2- bir pozitif terimden onun çelişiğine
3- bir negatif terimden onun çelişiğine veya
4- bir negatif terimden negatif terime gitmek zorundadır.

Fakat 4. durum, bir değişme değildir, çünkü karşıt terimler arasında değildir. 3. durum, oluştur, 2. durum, yok oluştur. 3. durum, bir değişmedir ama hareket değildir, çünkü ancak var olan ve bir yerde olan şey hareket ettirilebilir. 2. durum bir değişmedir, ama hareket değildir. Çünkü yok oluşun karşıtının oluş olmasına karşılık hareketin karşıtı, hareket veya sükûnettir. Böylece yalnızca 1. durum, bir harekettir.[66]

Hareketin farklı türlerini keşfetmek için onun hangi kategoriye girdiğini sormamız gerekir.[67] *Töz* bakımından hareket yoktur, çünkü tözün karşıtı yoktur. *Bağıntı* bakımından da hareket yoktur, çünkü b ile bağıntılı olan a değişirse, bağıntıyı ifade eden terim, b değişmese bile b'ye uygulanabilir olmaktan çıkar. Aslında bağıntı değişmesi bir başka değişmenin ilineğidir ve bağımsız bir tür teşkil etmez. *Etki eden* ve *etki edilen* bakımından da hareket yoktur, çünkü değişmenin değişmesi yoktur, yani değişmesi ya onun öznesi ya onun kendisinden geldiği sınır veya onun kendisine gittiği sınır olan bir değişme yok-

---

[66] III. l'de Aristoteles, oluş ve yok oluşu da kapsamak üzere 'hareket'i değişme ile eşanlamlı kullanmıştı (200 b 32-201 a 16). Burada ise 'tözsel değişim'I, yani oluş ve yok oluşu dışlayacak şekilde hareketin anlamını daraltarak daha büyük bir dilsel kesinliğe erişir. Her iki anlatım tarzı da başka eserlerinde sık sık ortaya çıkar.
V.2.

tur. Aristoteles, *zaman* bakımından da değişme olmadığını üstü kapalı kabul eder. Bunun nedeni şüphesiz, Aristoteles'in zamanı, her türlü değişmede mevcut olan, bundan dolayı herhangi bir özel tür değişmenin ayırt edici unsuru olması sözkonusu olmayan bir şey olarak kabul etmesidir. O halde ancak üç türlü hareketin, yani kendilerinde gerekli karşıtlığın olduğu *nitelik*, *nicelik* ve *yer* bakımından hareketlerin var olduğu ortaya çıkmaktadır. Aristoteles niteliğin, şeylerin ayrımlarını teşkil eden özsel nitelikler anlamında alınmaması gerektiğini (bu bakımdan olan değişmeye hareket değil, oluş ve yok oluş denir), kendilerine göre bir şeyin bir etkiye uğradığı veya uğramadığının söylendiği, affektif nitelikler, yani özel duyuların konuları olan nitelikler[68] anlamında alınması gerektiğini sözlerine ekler. Dört tür değişme içinde en temel olan, bütün diğer değişmelerin kendisini gerektirdiği yer değiştirme türüdür. Büyüklük bakımından değişme, niteliksel değişme ile oluş ve yok oluşu gerektirir. Fakat ortaya çıkan bütün bu sonuçlara işaret etse de, Aristoteles hiçbir zaman bir tür değişmeyi diğerine indirgemeye çalışmaz. Kategori farklılığı bu tür her girişime bir engel teşkil eder.

SONSUZ

Aristoteles'in burada yaptığı ilk ana ayrım, 1-herhangi bir şeyi bir başka şeye eklemekle ulaşılamayan toplama bakımından sonsuzla, 2-bölünme bakımından sonsuz, bir şeyin sonsuza kadar bölünebilmesi anlamında sonsuz arasındaki ayrımdır.[69] Kısaca Aristoteles'in görüşü, sayının ilk anlamda, uzayın ikinci anlamda, zamanın ise her iki anlamda sonsuz olduğudur. O önce dikkatini fiziğe en özgü sorun, yani

[68] Bu nokta VII, 3 te ayrıntılarıyla incelenir.
204 a 6.

sonsuz büyüklükte bir cismin olup olmadığı konusu üzerinde yoğunlaştırır ve olmadığı konusunda[70] nedenler ortaya koyar. Bu nedenler özel olarak onun 'unsurların doğal yerleri' kuramından alınmıştır ve bu yüzden fazla ikna edici değildir. Fakat ona eğer bir sonsuz yoksa[71] bundan bir takım saçma sonuçlar çıkacağını ekler. Bu durumda 1-zamanın bir başlangıcı ve sonu olacaktır. 2-Büyüklükler büyüklük olmayan şeylere bölünecektir 3- Sayı sonsuz olmayacaktır.

Böylece bir anlamda var olmamasına karşılık bir başka anlamda sonsuz vardır. Uzaysal büyüklükler bilfiil sonsuz değildirler, ama bölünebilir olmaları bakımından sonsuzdurlar. Fakat bu, tuncun heykel olabilme kuvvesinin tersine bütünüyle fiil haline geçebilir bir kuvve değildir: Hiçbir uzaysal büyüklük bilfiil sonsuz sayıda parçaya bölünemez. Sonsuz, bir gün ya da bir muharebe gibi ancak parçalarının birbirini takip etmesiyle vardır St. Thomas'nın dilini kullanmak gerekirse sonsuz *in actu permanente, in facto* değil, *successive, in fieri* ("gerçekte sürekli olarak, bilfiil değil, birbirinin ardından, bilkuvve") vardır.

Zamanın ve kuşakların birbiri ardından gelmesi durumları uzaysal büyüklerin durumuna şu anlamda benzer ki burada da sonsuz, bir parçanın diğer parçanın arkasından gelmesi ve parçalardan her birinin her zaman sonlu olmasına karşılık yeni parçaların sonsuz olarak onu takip etmesinin mümkün olması sayesinde vardır. Öyleyse sonsuz, bir insan veya ev gibi bireysel bir töz değildir. Zamanın ve kuşakların birbiri ardından gelmesi durumları uzaysal büyüklüklerin durumundan şu anlamda farklıdır ki sonuncularda her bir parçanın varlığını devam ettirmesine karşılık ilk ikisinde durum böyle değildir: Onlarda her parça ortadan kaybolur, ama yerine mutlaka bir başkası gelir.

---

[70] 204 b 1-206 a 8.

III. 6.

Bundan sonra Aristoteles, toplama bakımından sonsuzla, bölünme bakımından sonsuzun bir anlamda aynı olduğunu belirtir. Sonlu bir bütünü ele alalım. Ne kadar küçük olurlarsa olsunlar kendisinden eşit parçaları yeterince sıklıkla almak suretiyle bu bütünü zaman içinde tüketebiliriz. Fakat bunun yerine, birbiri ardından, sabit bir orana göre küçülen parçaları alırsak onu asla tüketemeyiz. Sonlu olan bu bütün, sabit bir orana göre küçülen bu parçaların toplanmasıyla yeniden kurulamayacağı özel anlamda 'toplama bakımından' sonsuzdur. Başka deyişle Aristoteles burada, sonlu bir toplama doğru giden sonsuz dizilerin varlığını teşhis etmektedir. Ona göre uzay, içe doğru kapalı (convergent) bir sonsuz dizidir, zaman ve sayı ise dışa doğru açık (divergent) bir sonsuz dizidir. Büyüklüğün sonsuza kadar bölünebilmesi, sayının sonsuza kadar çoğalmasını gerektirir. Sayının bir en azı vardır ama en çoğu yoktur. Aristoteles matematikçilerin sonsuz bir doğruya değil, arzu ettikleri kadar uzunlukta sonlu bir doğruya ihtiyaçları olduğunu söyler.[72] Kuramı bu noktada biraz karanlıktır. Fiziksel dünyanın sonlu büyüklükte bir küre olduğunu savunur. Matematikçi, duyularının kendisine verdiği bu kürenin çapından daha büyük bir doğruya sahip olamaz. Bunun anlamı, her halde tercihine göre ve eğer yapabilirse, onun böyle bir doğruyu *düşlemekte* serbest olduğudur.

Aristoteles'in kuramının sonucu, hiçbir biçimi altında sonsuzun bütün parçaları eşzamanda var olan bir bütün olarak var olmadığıdır. Hiçbir *uzam*, 'toplama bakımından' sonsuz değildir, çünkü sonlu sayıdaki eşit ve sonlu parçanın bir araya gelmesiyle teşkil edilemez. Hiçbir uzam, her ne kadar sırayla ya da birbiri ardından sonsuz sayıda noktalara bölünebilirse de, zamanın herhangi bir anında bilfiil bölünemez. *Zaman*, verili sonsuz bir bütün olarak var değildir, çünkü onun par-

---

207 b 27-34.

çaları, doğaları gereği bir arada var olamazlar. Fakat uzamın tersine zaman, toplama bakımından bilkuvve sonsuzdur. Zaman, uzam gibi, sonsuza kadar bölünebilir, fakat sonsuza kadar bölünmemiştir. *Sayı*, zaman gibi toplama bakımından bilkuvve sonsuzdur, fakat uzam ve zamanın tersine sonsuza kadar bölünebilir değildir. Çünkü kesiklidir ve birim, onun bölünebilirliğine bir sınır koyar.

YER

Yerin varlığı, Aristoteles'in görüşüne göre[73] bir cismin olduğu yerde bir başka cismin de olabilmesi, o halde yerin onu işgal eden cisimden farklı bir şey olması olgusuyla kanıtlanır. Onun yalnızca var olmadığı, aynı zamanda 'bir anlama sahip olduğu', Aristoteles'e göre unsurların belli yerlere doğru hareket ve belli yerlerde durma şeklindeki doğal eğilimleriyle kanıtlanır. Yukarı ve aşağı yalnızca bize göreli değildir; 'yukarı' ateşin, 'aşağı' toprağın kendisine doğru hareket ettiği yöndür.

Aristoteles, bir şeyin bir başka şey ile paylaştığı 'ortak yer' ile onun asıl ya da ona özgü yerini birbirinden ayırır.[74] Aslında her şey, birbiri içinde bir 'yerler yuvası'ndadır. Fakat bir şeyin asıl yeri, onu dolaysız olarak kapsayan, başka hiçbir şeyi kapsamayan şeydir. Bu yerin ilk tanımı sayılabilir.

Yer, şu dört şeyden biri olmalıdır: form, madde, uçlar arasındaki aralık, uçların kendileri.[75] Fakat 1) o *form* değildir; kapsayanın ve kapsananın uçları bir düşebilirler, ama birbirinden farklıdırlar ve bir şeyin yeri, onu kapsayan cismin sınırı iken bir şeyin formu o şeyin kendisinin

73 IV 1.
209 a 31-b 2.
211 b 6-9.

sınırıdır. 2) Kapsayan aynı kalırken kapsanan sık değiştiği için uçlar (yani kapsayanın iç sınırları ile kapsananın dış sınırları) arasındaki *aralığın (interval)* bazen farklı bir varlık olduğu düşünülür. Fakat öyle değildir. Aralık kendi başına değil, kabı ardarda dolduran cisimlerin bir ilineği olarak vardır. Eğer kendi başına var olan ve hareketsiz olarak devam eden bir aralık olursa a-bir aynı yerde sonsuz sayıda yer olur; çünkü su ve hava bir kapta yer değiştirdiğinde, su kaba göre ne ise, suyun parçalan da suyun bütününe göre o olur, yani ayrılıp arkalarında kendi kendileriyle kaim yerler bırakırlar. Yine, b-eğer kap taşınırsa, kapsanan cismin yeri de taşınır, öyle ki bir yerin bir başka yeri olur. Fakat *bizim* görüşümüze göre kapsanan şeyin asıl ve dolaysız yeri, kap taşındığında farklı olmaz. Kap yeni bir yere taşınır, ama kapsananın yeri, yani kabın iç yüzeyi aynı kalır 3) Eğer bir şeyin (a) sükûnet durumunda kaldığı ve b-kendisini kapsayan şeyle sürekli olduğu dikkate alınırsa, madde, yer olarak görülebilir. Çünkü maddenin de bu iki niteliği vardır: sükûnet (yani değişme boyunca aynı kalma) ve süreklilik. Yerin var olduğuna dair inancın ortaya çıkmasına sebep olan olgu, maddenin var olduğuna olan inancın ortaya çıkmasına sebep olan olguya benzer. Biz maddenin var olduğuna inanırız; çünkü ne hava idiyse o şimdi sudur. Benzer şekilde yere de inanırız, çünkü nerede hava var idiyse orada şimdi su vardır. Ancak bir şeyin maddesi, ne ondan ayrılabilir ne de onu kapsar. Oysa bir şeyin yeri hem ondan ayrılabilir hem de onu kapsar. Öyleyse madde yer değildir.

O halde yer, 4) *kapsayan cismin sınırıdır* [76] Fakat bir şeyin kabı ya da kapsayan cisim ile onun yeri arasında da bir ayrım yapılmalıdır. Kaba, hareketli yer veya yere hareketsiz kap diyebiliriz. Akan bir ırmak, taşıdığı sal için bir yer olmaktan çok kaptır. Böylece yerin nihai tanımına

---

[76] 212 a 5.

erişiriz: O, kapsayanın ilk *hareketsiz* sınırıdır.[77] Bu demektir ki bir şeyin yeri. onu kapsayan ilk hareketsiz cismin (o şeyin dışına doğru ilk) iç sınırıdır. Bundan ise şu sonuç çıkar ki evrendeki her şeyin bir yerde olmasına karşılık evren bir yerde değildir.[78]

Aristoteles'in bir uzay (space) kuramı ileri sürmediğini hatırlatmak önemlidir. O, Yunancadaki "uzay"[79] sözcüğünü bile ender kullanır ve uzay görüşü onun *megethe* veya uzaysal büyüklükler tartışmasında aranmalıdır. Burada ise ondan farklı olan yer kavramı tartışılmaktadır. Aristoteles'in 'varlıkları zorunluluğun ötesinde çoğaltmaksızın' bir şeyin yeri kavramından çıkarsananların hakkını vermede gösterdiği beceriyi övmemek mümkün değildir. Aristoteles kapsayan cismin iç sınırında gerekli olan koşulları yerine getiren bir şey bulur ve bundan dolayı bu kavramın gerektirdiği başka her varlığı kabul etmeyi reddeder.

BOŞLUK

Aristoteles[80] boşluk hakkında konuşanların, onun bir tür yer olduğunu düşündüklerini belirterek söze başlar. Bir yer, içine alabileceği maddeyi kapsadığında doluluk, kapsamadığında ise boşluk vardır. Boşluk, doluluk ve yer, aynı şeydirler ama onların 'varlıkları aynı değildir' Öte yandan boşluğun varlığını reddetmek isteyenler, bunu, havanın cisimselliğini deneysel olarak kanıtlayarak yapmaya çalışırlar. Fakat onlar böylece amaçladıkları şeyin ötesine geçerler, çünkü boşluğun varlığını kabul edenlerin onunla kastettikleri, içinde ne havanın

---

77 A.g.y. 20.

212 b 20-22

Khora.

80 IV 6.

ne de başka bir şeyin olduğu yerler olduğudur. Yer değiştirme hareketi olgusu, hem yerin hem de boşluğun varlığına inancı destekleyen bir kanıt olarak göz önüne alınır.[81] Fakat hareket bir boşluğu gerektirmez, çünkü cisimler bu cisimlerden ayrılabilir bir aralık olmaksızın, birbirlerinin yerini alabilirler. Bunu sıvıların girdap[82] hareketlerinde gözlemleyebiliriz. Aynı şekilde cisimler, içlerinde bulunan şeylerin (örneğin sudaki havanın) dışarı atılmasıyla 'sıkıştırılabilirler' Boşluğun varlığı lehine şeylerin büyüyerek genişlemesinden çıkarılan kanıt, bazı güçlükler içerir. Çünkü o, ya 1-büyüyen bir cismin bütün parçalarının bu büyümeden pay almadığı veya 2-eğer ondan pay alırlarsa bunun nedeninin cisimlerin a-şeylerin kendilerine cismin eklenmesinden başka türlü büyüdükleri veya b- bir aynı yerde iki cismin olabileceği yahut c-eğer her tarafından ve içinde bulunan bir boşluk sayesinde büyüyorsa, tüm cismin boş olması gerektiği tarzında hepsi imkânsız olan bir takım sonuçlar gerektirir

Aristoteles 1) cisimlerden[83] *ayrı* bir boşluk olmadığını kanıtlamaya koyulur. Kanıtlarından bazıları, onun 'doğal hareket' hakkındaki yanlış anlayışı üzerinde döner. Bununla birlikte en ilginç kanıtı şu şekilde ifade edilebilir: Hareketin hızı, a-ortamın yoğunluğuna, b-hareket eden cismin ağırlığına göre değişir. (a) dan bir boşluğu kateden bir cismin, onu sıfıra eşit bir zamanda katetmesi gerekeceği sonucu çıkar. (b) den ise ağır bir cismin bir boşluğu hafif bir cisimden daha çabuk katetmesi gerekeceği sonucu çıkar. Ancak hiç bir şey sıfıra eşit bir zamanda hareket etmez ve 'bölünecek' bir ortam olmadığında da ağır bir cismin hafif-

81 214 a 22.

Aristoteles'in *antiperistatis* dediği budur.

214 b 12-216 a 26.

olandan daha hızlı hareket etmesi için bir sebep yoktur.[84]

2) Cisimler tarafından *işgal edilen* bir boşluk yoktur.[85] Eğer bir cismin maddesinin onun duyusal niteliklerinden (yalnızca düşüncede ayrılabilir olsa da) ayrı bir şey olduğunu kabul edersek, ayrıca bir boşluğu kabul etmemize gerek yoktur.

3) Cisimlerin *içinde* 'aralıklar' yoktur.[86] Boşluğun varlığı hakkında şöyle bir kanıt ileri sürülmüştür: Cisimlerin arasında bir yoğunluk farkı varsa bir boşluk olmalıdır ve eğer cisimlerin arasında bir yoğunluk farkı yoksa sıkıştırma diye bir şey olamaz ve hareket imkânsız olur.

4) Bu kanıta karşılık olarak Aristoteles, önce boşluğun olguları açıklamaya yardım edemeyeceğini gösterir. Sonra olgularla ilgili olarak po-

---

84 Galileo, Aristoteles'in ağır cisimlerin bir boşlukta hafif olanlardan daha hızlı düşeceğini söylediğini sandı ve bu konudaki şüphesinden dolayı eğri Pisa kulesinden farklı ağırlıkları düşmeye bıraktı. Böylece dinamikte bir devrime neden oldu. Fakat aslında Aristoteles, boşlukla ağır ve hafif cisimlerin bir görüşe göre eşit, bir başkasına göre eşit olmayan hızla hareket etmesi gerekliğini göstererek boşluğun varlığını çürütmeye çalışmaktadır.

Aristoteles'in "doğal olmayan" ya da cebri hareketin hızı hakkındaki görüşleri, temelde gizil hızların ne olduğunu bildirdiği yerde, *Fizik*,249 b 30-250 a 7; *Gök Üzerine*, 301 b 4-11'de görülebilir. "A hareket olsun, B hareket eden şey olsun, C hareket edilen mesafe ve D kat edilen zaman olsun. Böylece,

A, 2C	mesafesinde	D zamanında	1/2B hareket	edecektir.
A, C		1/2D "	1/2B "	
A, 1/2C		1/2D "	B "	
1/2A, C		D "	1/2B "	

Mechanica'da (848 a 11-19, 850 a 36-b6) kaldıraç ve terazi, bu ilke üzerinde temellendirilir. Fakat Aristoteles, 1/2C mesafesinde ve D zamanında A'nın 2B (ya da l/2A'nın B) hareket etmediğini görmüştür. Çünkü A, 2B hareket edemez (*Fizik*, 250 a 9-19).

216 a 26-b 21.

86 IV. 9.

zitif bir açıklama vermeye çalışır.[87] Yoğunlaşma ve seyrekleşme birer olgudur, ama bundan boşluğun var olduğu sonucu çıkmaz. Karşıtların bir tek maddesi vardır. Bu madde önce, örneğin bilkuvve sıcak iken, daha sonra bilfiil sıcak olur. Aynı şekilde aynı madde büyük ve küçük bir cisme hizmet edebilir. Su havaya dönüştüğünde, dışarıdan gelen bir ekleme olmaksızın, aynı madde daha önce bilkuvve ne idiyse şimdi bilfiil o olur. Hava yoğunlaştığı ve seyrekleştiğinde de aynı durum sözkonusudur. Nasıl ki daha önce soğuk olan madde sıcak olursa, aynı şekilde daha önce sıcak olan madde, bütün daha az sıcak olduğunda, sıcak olmayan herhangi bir parçası sıcak olmaksızın daha sıcak olabilir. Benzer şekilde duyusal bir kütlenin büyüklüğü de, dışarıdan bir ekleme olmaksızın genişleyebilir, çünkü aynı madde daha fazla ve daha az yer kaplama kabiliyetine sahiptir. Böylece Aristoteles, cisimlerin genleşip büzülmelerini niteliksel değişmeyle aynı tarzda, maddenin çeşitli durumları alma, yani uzayı mümkün olan bütün yoğunluk biçimlerinde doldurma kabiliyetine sahip olmasıyla açıklar.[88] Aristoteles'in boşluk öğretisinin karşısına koyduğu öğreti budur. Bir başka yerde[89] boşluk ile sonsuz arasındaki benzerliğe işaret eder. Ne bilfiil sonsuz ne de bilfiil boşluk vardır. Fakat (örneğin) bir doğrunun sonsuza kadar bölünebilmesi ile ilgili olarak, nasıl ki 'bölünebilmenin bir sonu yoksa' aynı şekilde biz, belli bir cisimden daha az yoğun olan bir cisim düşünebiliriz. Madde, evrenin her tarafında süreklidir, fakat onun mümkün inceliğinin bir sınırı yoktur.

---

[87] 217 a 10-b 20.

[88] Joachim, haklı olarak bu madde kavramını Kant'ın 'Algının Önkoşulları'ndaki 'gerçek' kavramıyla karşılaştırmaktadır. Bkz. *Oluş ve Yok Oluş Üzerine*, s. 98.
Metafizik, 1048 b 9-17

ZAMAN

Zamanın doğasında, onun gerçek dışı ya da 'hemen hemen gerçek dışı' bir varlık olduğunu düşündüren özelliklere işaret ettikten sonra, Aristoteles onun doğasını incelemeye geçer.[90] Akla yakın bir düşünce, onun hareket veya değişmeyle aynı şey olduğu düşüncesidir. Fakat bu doğru olamaz, çünkü yalnızca tek bir zaman olmasına karşılık birçok hareket vardır. Ayrıca zaman hızlı veya yavaş olamaz. Bununla birlikte zaman, değişmeyi gerektirir.[91] Çünkü zihin durumumuz değişmediğinde veya da değişmenin farkında olmadığımızda zamanın geçtiğini fark etmeyiz. Değişmeyi fark ettiğimizde zamanın geçtiğini, zamanın geçtiğini fark ettiğimizde ise değişmeyi fark ederiz. Öyleyse zamanın hareketle ilişkisi nedir? Uzay, süreklidir ve ana sürekli şeyi teşkil eder. Hareket de süreklidir, çünkü o, sürekli bir uzay içinde meydana gelen bir harekettir. Aynı şekilde zaman da süreklidir, çünkü o sürekli bir hareket tarafından işgal edilir. Aynı şekilde 'önce' ve 'sonra', ilkin uzayla, ikinci olarak hareketle, üçüncü olarak da zamanla ilişkilidir. Belli bir zamanın geçtiğini harekette bir önce ile sonrayı birbirinden ayırdığımızda, yani iki şimdiyle onlar arasındaki aralığı ayırt ettiğimizde kabul ederiz. Çünkü bir 'şimdi' tarafından sınırlandırılan şey, zamandır. Zaman, "önce ve sonraya göre hareketin sayısıdır"; çünkü daha az ve daha çoğu sayıyla, hareketin daha az ve daha çoğunu da zamanla ayırt ederiz. Ancak zaman, kendisiyle saydığımız şey (yani saf sayı) anlamında sayı değildir, sayılan şey anlamında sayıdır, yani o, hareketin sayılabilir cephesidir.

Bundan sonra ilginç ve zor bir pasaj gelir. Bu pasajın konusu ha-

---

90 IV 10.
IV 11.

reketin bir aynı hareketli cismin birbiri ardından farklı noktalardan geçmesinin saptanmasıyla bilinmesine benzer olarak zamanın akışının da bir aynı 'şimdi' olma karakterinin birbirini izleyen birçok olaya bağlanması sayesinde bilindiğine işaret etmektir. Hareketin hareketli cisme, doğrunun noktaya bağlı olması gibi, zaman da hem kendi sürekliliği hem de parçalarına ayrılması bakımından "şimdi"ye bağlıdır. Aristoteles buna zaman 'şimdi'leri sayesinde sayılabilir olsa da, bundan dolayı noktaların doğrunun kısımları olmadığı gibi şimdilerin de da zamanın parçaları olduğunu düşünmememiz gerektiğini ekler: Doğru gibi zamanın da bir en küçük parçası yoktur

Aristoteles, bundan sonra bir şeyin zamanda olduğu söylendiğinde ne kastedildiğini araştırır.[92] Zamanda olmak, ancak ya 1-zaman olduğunda olmak, veya 2-zamanın bir parçası ya da özniteliği olmak, nihayet 3-zaman yoluyla ölçülebilir olmak anlamına gelebilir. Fakat nasıl ki hareket içinde veya bir yerde olmak hareket ve yer olduğunda olmak değilse zamanda olmak da zaman olduğunda olmak değildir. Şimdi, geçmiş ve gelecek, zamanın parçaları olarak zamandadırlar; olaylar zaman tarafından ölçülebilir olmaları bakımından zamandadırlar. Nasıl ki bir yerde olan şeyler, yerleri tarafından kapsanıyorlarsa, onlar da zaman tarafından kapsanırlar. Onlar bu anlamda zamanda olduklarından, zamanda olan her hangi bir şeyden daha büyük bir zamanın olması gerekir. O halde her zaman olan şeyler zamanda değildirler; Çünkü onlar ne zaman tarafından kapsanmakta, ne de onun tarafından ölçülmektedirler. Zaman hareketin ölçüsü olduğu için sükûnetin de ölçüsüdür ve yalnızca ya hareket veya sükûnet içinde olan şeyler (yani ya hareket eden ya da hareket edebilen şeyler) zamandadır. O halde zorunlu hakikatler zamanda değildir. Zaman asla yok olmayacaktır,

---

220 b 32-222 a 9.

çünkü hareket asla yok olmayacaktır ve çünkü her bir 'şimdi', doğası gereği, geçmişin sonu olduğu kadar geleceğin başıdır.[93]

Aristoteles, kendisine kesin bir cevap vermeksizin ruh var olmazsa zamanın olup olmayacağı sorusunu sorarak[94] önemli bir meseleyi gündeme getirir.: Sayacak bir insan olmadığı durumda sayılabilecek bir şeyin olmayacağı ve dolayısıyla sayının olmayacağının savunulabileceğini belirtir. Bu durumda var olabilecek tüm şey, zaman değil, onun taşıyıcısı olan hareket olacaktır. Yani hareket hâlâ var olacaktır, fakat onun sayılabilir cephesi olmayacaktır.

Zamanın sayısı olduğu hareket, oluş veya yok oluş, büyüme, nitelik bakımından değişme veya yer değiştirme hareketi olabilir. Ama hareket doğal olarak, ilk türünün, muntazam bir şekilde meydana gelen tek hareket türü olan yer değiştirme hareketinin yardımıyla ölçülür.[95] Yer değiştirme hareketinin temel biçimi ise dairesel harekettir. Zamanı gökkürenin hareketine özdeş kılan eski görüşün kaynağı budur. her türlü değişme ve zamanın kendisi gibi insani işlerin döngüsel bir tarzda cereyan ettiği şeklindeki görüşün de kaynağı budur.

SÜREKLİLİK

Süreklilik tartışmasına giriş olarak Aristoteles, bazı temel terimleri[96] tanımlamaya girişir. Her hangi bir bakımdan (durum, tür vb.) A, B'den sonra ise ve ikisi arasında aynı sınıftan başka bir şey yoksa A, B ile *ardışıktır* Eğer uçları dolaysız olarak aynı yerdeyse ve bu yerde başka bir

---

[93] 222 a 29-b 7

223 a 21-29.

223 a 29-224 a 2.

V 3.

şey yoksa A ve B *temas halindedir* Eğer birbirlerine temas ettikleri sınırları bir ise, A ile B *süreklidir* Temas, ardışıklığı gerektirir, fakat bunun tersi doğru değildir. (Örneğin sayılar ardışıktırlar ama temas halinde değildirler). Aynı şekilde, süreklilik, teması gerektirir, ama bunun tersi doğru değildir.

Sürekliliğin bu tanımından, hiçbir sürekli şeyin bölünemez şeylerden meydana gelemeyeceği sonucu çıkar. Örneğin hiçbir doğru noktalardan meydana gelmez.[97] Çünkü 1- bölünemez olan bir şeyin uçları yoktur ve 2- eğer bir doğru, noktalardan meydana gelirse, bu noktaların ya sürekli ya da birbirleriyle temas halinde olmaları gerekir. Ancak gördüğümüz gibi, onlar sürekli olamazlar. Öte yandan temas halinde de olamazlar, çünkü a-ya birinin bütününün diğerinin bütünüyle temas içinde olması veya b-birinin bir parçasının diğerinin bir parçasıyla temas içinde olması veya c-birinin bir parçasının diğerinin bütünüyle temas içinde olması gerekir. (b) ve (c) imkânsızdır, çünkü noktaların parçaları yoktur. Fakat eğer (a) da olduğu gibi bütün bütünle temas içindeyse, ortada süreklilik olmayacaktır. Çünkü sürekli olan şeyin yer bakımından ayrı parçaları olacaktır.

Ayrıca bir nokta diğer bir noktaya ardışık olamayacağı gibi -temasın olması için vaz geçilmez olan bir ön koşul- bir an da diğer bir ana ardışık olamaz; çünkü herhangi iki nokta arasında bir doğru ve herhangi iki an arasında da bir zaman vardır.

3- Eğer sürekli olan, bölünemez şeylerden meydana gelirse, o zaman bölünemez şeylere bölünebilir olacaktır. Fakat eğer bölünürse, o zaman, bölünemez olan bölünemez olanla temas halinde olacaktır. Bu ise daha önce gördüğümüz gibi imkânsızdır

4- Eğer uzam, bölünemez şeylerden meydana gelirse, bu uzam

VI. 1.

içindeki hareketin de bölünemez hareketlerden, yani (Aristoteles'in gösterdiği gibi) hiçbir zaman gerçekleştirilme durumunda olmayan tamamlanmış hareketlerden meydana gelmesi gerekir. Böylece sürekli olarak hareket halinde olan şey, aynı zamanda sürekli olarak sükûnet halinde olacaktır.

5- Aristoteles, uzay ve zamanın sonsuz bölünebilirliği konusunda çok şık bir kanıt verir.[98] A, B'den hızlı olsun ve B, CD mesafesini EF zamanında alsın. O zaman A, bu mesafeyi daha az bir zamanda, EG içinde alacaktır. O zaman B, EG içinde daha az bir mesafeyi, CH mesafesini alacaktır. O zaman A, CH mesafesini de daha kısa bir zamanda alacak ve bu böylece sonsuza kadar gidecektir. Bu durumda önümüzde sonsuz olarak daha kısa zamanlar ve mesafeler olmuş olacaktır.

Bunu, Zenon'un, hareketin imkânsızlığını göstermeye çalıştığı paradokslarının kısa bir tartışması izler.[99] Aristoteles bir başka yerde[100] onları daha ayrıntılı olarak ele alır. Cevabının özü, sonlu bir zamanda sonsuz bir uzayı katetmek imkânsız olduğu halde, sonlu bir zamanın kendisi sonsuza bölünebileceğinden, sonlu bir zamanda, sonsuza kadar bölünebilen bir uzayı katetmenin mümkün olduğu şeklindedir.

Fizik'in VI. kitabının geri kalan kısmının iki önemi vardır: Süreklilik öğretisiyle uzay, hareket ve zamanın sonsuz bölünebilirliği öğretisini, temelde Aristoteles'in ana ilkelerinden alınmış bir önermeler dizisine dönüştürür. Böylece hareketsiz bir hareket ettiricinin varlığını kanıtlamak için zorunlu olan öncüllerden bazılarını tesis etmiş olur. Belki de düşüncesini anlaşılır kılmak için kavranması gereken en önemli kavram, hareketin "ilk" anı kavramıdır. Nasıl ki bir cisim bir mekânlar

---

98 232 a 23-233 a 21.

233 a 21-b 15.

VI. 9; 263 a 4-264 a 6.

yuvasındaysa, bir olay da bir zamanlar yuvasındadır. Sezar'ın ölümü MÖ 44 yılının Mart ayında, aynı zamanda MÖ 44 yılında, yine MÖ I. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bir olayın "ilk" zamanı, onun asıl işgal ettiği zaman, tam ya da özel zamanıdır. Bu bakımdan Aristoteles'in zamana ilişkin görüşleri ile yer hakkındaki görüşleri arasında çok sıkı bir benzerlik vardır.

Burada kitabın içeriğini ana hatlarıyla vermek durumundayız:

B1.3. An bölünmezdir ve hiçbir şey bir an içinde hareket ya da sükûnet halinde değildir.

4. 234 b 10-20. Değişen her şey, bölünebilir.

4. 234 b 21-235 a 13. Hareket, a-işgal ettiği zaman bakımından ve b-hareket eden cismin parçalarının ayrı ayrı hareketleri bakımından bölünebilir.

4. 235 a 13- b 5. Zaman, hareket, cisim bakımından hareket içinde olma olayı, hareket eden cisim ve onun üzerinde hareket ettiği mesafe, bunların hepsinin kendilerine tekabül eden bölmeleri vardır.

5. 235 b 6-32. Bir değişmeye maruz kalan her şey, değişmeye uğrar uğramaz değişip kendisine değiştiği şeyde bulunur.

5. 235 b 32-236 a 7 Bir şeyin değişmesinin sona erdiği zaman bölünmezdir (yani bir an'dır).

5. 236 a 7- b 18. Bir şeyin değişmesini tamamlamış olduğu kesin bir zaman vardır. Ama değişmeye başlamasının kesin zamanı yoktur.

6. 236 b 19-32. Bir şey, değişmesinin devam ettiği zamanının her bir parçasında değişir.

6. 236 b 32-237 b 22. Değişmeye uğramış olan bir şey zaten değişmiştir ve değişmiş olan herhangi bir şey zaten bir değişmeye maruz kalmıştır.

B1.7 a- Hiçbir şeyin sonlu bir hareketi gerçekleştirmek veya böyle

bir hareketten hareketsizliğe geçmek için sonsuz bir zamana ihtiyacı yoktur.

b- Hiçbir şey sonsuz bir hareketi sonlu bir zamanda yapamaz veya böyle bir hareketten hareketsizliğe geçemez.

8. 238 b 23-239 a 22. a-Hareketten sükûnete geçmekte olan şey hareket etmektedir.

b- Hareketten sükunete geçmek zamanda meydana gelir.

c- Eğer bir şeyin hareketten sükunete geçmesinin asıl zamanını arıyorsak onun, bu zamanın her bir parçasında sükunet haline geçtiğini görürüz.

d- Bir şeyin hareketten sükunete geçmesinin asıl zamanı yoktur.

8. 239 a 23- b 4. Bir şey hareketinin devam ettiği asıl zamanda hiçbir yerde değildir.

(B1.9. Zenon'un harekete karşı kanıtlarının çürütülmesi.)

10. 240 b 8-241 a 26. Parçalan olmayan şey hareket edemez.

10. 241 a 26-b 20. Döngüsel hareket dışında sonsuz değişme yoktur.

İLK HAREKET ETTİRİCİ

VIII. Kitabın içeriği de bir önermeler dizisi olarak ortaya konabilir:

Bölüm 1 ve 2: Hareket her zaman var olmuştur ve daima var olacaktır.

Bölüm 3. Bazen hareket halinde, bazen sükûnet halinde olan şeyler vardır.

4. Hareket eden şey, bir şey tarafından hareket ettirilmiştir.

5. 256 a 4-257 a 31. İlk hareket ettirici, kendisinden başka bir şey tarafından hareket ettirilmemiştir.

5. 257 a 31-258 b 9. İlk hareket ettirici, hareketsizdir.

6. 258 b 10-259 a 20. İlk hareket ettirici ezeli-ebedi ve tektir.

6. 259 a 20-b 32. İlk hareket ettirici ilineksel olarak bile hareket ettirilmemiştir.

6. 259 b 32-260 a 19. İlk hareket ettirilen, ezeli ebedidir.

7 260 a 20-261 a 28. Yer değiştirme hareketi, temel hareket türüdür.

7 261 a 28-b 26. Yer değiştirme hareketi dışında hiçbir hareket (ya da değişme) sürekli değildir.

8. 261 b 27-265 a 12. Yalnızca dairesel hareket sürekli ve sonsuzdur.

B1. 9. Dairesel hareket, yer değiştirme hareketinin temel türüdür.

B1. 10. İlk hareket ettiricinin parçaları ya da büyüklüğü yoktur ve dünyanın çevresindedir.

İlk hareket ettiricinin dünyanın çevresinde olduğu, Aristoteles için, a - yegâne mümkün 'başlangıç noktaları' olarak hareketin ya merkezden ya da çevreden kaynaklanmasının gerekli olmasından, b-hareketin hızı iletim sırasında azalacağından ilk hareket ettirici tarafından doğrudan verilmiş olan hareketin hareketler içinde en hızlısı olmasının gerekli olmasından, c-sabit yıldızlar küresinin hareketinin hareketlerin en hızlısı olması gerekli olduğu yönündeki (farazi) gözlemden çıkar. Böylece biz, dünyadaki bütün hareketin 'ilk' (ya da en dıştaki küreden) çıktığı ve doğrudan doğruya bu cisim üzerine etkide bulunduğu için de ilk hareket ettiricinin evrenin en dışında bulunması gerektiği görüşüne varırız. Aristoteles bir başka yerde[101] dünyadaki hayata düzen veren ve gündüz-gece, ekim-biçim zamanı yoluyla dünyadaki olaylara genel biçim ve özelliğini kazandıran gök olaylarını, gök cisimlerinin (özellikle güneşin) nasıl meydana getirdiğini göstererek bu gözü pek genelle-

---

[101] *Gök Üzerine*, II.3; *Oluş ve Yok Oluş Üzerine*, II. 10; *Meteoroloji*, I-III.

mesini somutlaştırmaya çalışır. Ancak *Fizik*'in sonucu, bizi iki cevapsız soruyla karşı karşıya bırakır: 1-Cisimsel ve uzamlı olmayan ilk hareket ettirici nasıl olup da evrenin çevresinde olabilir? 2) Cisimsel olmayan bir varlık nasıl olup da bir hareketi verebilir? Bir hareketi vermenin Aristoteles'in kabul ettiği iki tarzı son tahlilde itme ve çekmedir[102] ve cisimsel olmayan bir şey böyle bir şeyi yapma kabiliyetine sahip değildir. Aristoteles bu sorulara *Metafizik*'te[103] bir cevap vermeye teşebbüs eder. Burada ilk hareket ettiricinin, kesinlikle fiziksel bir fail olarak değil, bir 'arzu' ya da aşk nesnesi olarak hareketin nedeni olduğunu söyler. Böylece onun özel bir yere sahip olmasına ihtiyacı yoktur.[104] Fakat bu çözüm, hallettiğinden daha çok sayıda güçlüğe yol açar.

GÖK ÜZERİNE

Fizik'ten *Gök Üzerine*'ye geçerken, genelde değişme üzerine bir çalışmadan, yer değiştirme hareketi üzerine bir çalışmaya geçeriz. İlk iki kitap göksel cisimlerin, diğer ikisi ise yersel cisimlerin hareketlerini ele alır.

A priori yapıdaki en gözü pek denemelerinden birinde Aristoteles, evrenin genel yapısının neden olduğu gibi olması gerektiğini göstermeye girişir.[105] Tanrı'nın etkinliği ezeli-edebi hayattır. Öyleyse Tanrısal bir cisim olan göğün hareketi de ezeli-ebedi olmalıdır. Bu sebepten dolayı gök, kendi etrafında dönen bir küre olmalıdır. Ancak bu cismin merke-

---

'Fırlatma'nın bir tür itme, 'taşıma'nın itme, çekme ya da döndürme ve döndürmenin ise itme ve çekmenin bir kombinasyonu olarak ele alındığı VII.2.

L.7

Bk. *Gök Üzerine*, 279 a 18-22.

Gök Üzerine. II.3.

zi hareketsizdir. Öyleyse evrenin merkezinde hareketsiz toprak olmak zorundadır. Toprak bulunduğu için aynı zamanda ateş de olmak zorundadır; çünkü (yukarı doğru hareket eden) ateş, (aşağı doğru hareket eden) toprağa karşıttır ve soğuğun kendisi sıcağın yoksunluğu, sıcağın kendisi de soğuğun formu olduğundan, doğa itibarıyla ateş, topraktan önce gelir. Toprak ve ateş bulunduğundan, aynı zamanda ara durumlar olan hava ve su da bulunmak zorundadır. Bunların varlığı oluş ve yok oluşu içerir, çünkü ara durumlarda bulunan karşıtlar birbirlerini yok etmeye eğilimlidirler. Fakat oluşun varlığı, ilk gök küreninkinden farklı bir dairesel hareketi gerektirir. Çünkü "bütün göğün tek bir hareketi, cisimlerin unsurlarının kendi aralarında bir aynı bağıntıyı zorunlu kılar, yani eğer güneş ve ay, ilk gök küre tarafından taşınmış olsaydı ve eğer güneş Yengeç dönencesinde bulunsaydı sürekli yaz, eğe) Oğlak dönencesinde bulunsaydı, sürekli kış olurdu.[106] Bu durumda oluş ve yok oluşun gerçek nedenleri olan sıcak ve soğuğun nöbetleşe etkileri meydana gelmezdi.[107]

Aristoteles'in astronomi sistemi kısaca şöyledir: Gök cisimleri beşinci unsurdan yapılmışlardır ve oluş ve yok oluştan, nitelik ve büyüklük bakımından değişmeden korunmuşturlar ve ayaltı dünyasındaki unsurlar gibi doğrusal değil dairesel hareket yaparlar.[108] Evren iç içe geçmiş eşmerkezli bir küreler dizisinden ibarettir. Yeryüzü evrenin merkezinde hareketsiz duran fazla büyük olmayan bir küredir.[109] (5).

---

106 Simplikios, in loc.

II.12'de Aristoteles, gökkürelerinin hareketlerinin neden oldukları gibi olmaları gerektiğine dair a priori bir açıklama yapar.

I. 2,3.

Aristoteles, dünyanın çevresinin, asıl uzunluğunun hemen hemen iki katı kadar olan 46.000 mil kadar olduğu (298 a 15) tahminini ortaya atar. Bu bağlamda Aristoteles'in (298 a 9-15) Atlas okyanusu üzerinden İspanya ile Hindistan

Evrenin en dış zarfı,'ilk gök' bugün sabit yıldızlar dediğimiz şeyi içine alan sonlu bir küredir.[110] Bu yıldızların hareketleri yoktur; ilk göğün düzenli dönüşü onlara yirmi dört saatte bir dönüş yaptırır.[111] Güneş, ay ve gezegenlerin daha karmaşık hareketleriyle ilgili olarak Aristoteles Eudoksos'un, arkadaşı Kallippos tarafından geliştirilmiş olan kuramını biraz değiştirerek kabul eder.[112] Eudoksos, ilginç matematik numaralarla güneş ve ayın görünen hareketini üç dairesel harekete ayrıştırmayı başarmıştı. O, şunu söylemekteydi: Tekbiçimli bir hareketle dönen bir küre varsayalım ve daha küçük bir eşmerkezli kürenin (büyük küreninkinden farklı olan) kutupları bu kürenin iç yüzeyinde ona tespit edilmiş olsun. Yine ikinci küreyle bağlantısı, ikincinin birinci küreyle bağlantısı gibi olan bir üçüncü küre varsayalım. Bu üçüncü kürenin ekvatorundaki bir cisim üç döngünün birleşimi olan bir harekete sahip olacaktır. Üç döngüye farklı hızlar ve yönler verilerek güneş ve ayın gözlemlenen hareketine karşılık olacak bileşik bir hareket elde edilebilir. Aynı şekilde gezegenlerin her birinin hareketi de dört ayrı dönme hareketine ayrıştırılabilir.[113]

Daha doğru astronomik gözlemlerden hareket eden Kallippos ise

---

arasında fazla bir uzaklık olmayabileceği fikri Colomb'u keşif gezisine yollayan temel sebeplerden biriydi; öyle ki "Batı Hint Adaları" ve "kızılderili" (red indian) isimleri dolaylı olarak Aristoteles sayesindedir.

Aristoteles (II,13,14) yerin küreselliği konusundaki temel kanıtlan doğru olarak zikreder ve onun şeklinin, dünyanın kısımlarının onun çevresindeki hareketinden ileri geldiğini düşünür. Su yüzeyinin küresel olduğu kanıtı için bkz. II. 4.

I. 5, II. 4.

II. 6, 8.

Metafizik, L. 8.

Ayrıntılar için bkz. Heath, *Aristarchos of Samos*, Bölüm6; Dreyer *Planetary Systems*, Bölüm 4.

Ay, Güneş, Merkür, Venüs ve Mars'ın hareketlerini açıklayabilmek için beş küre varsaymayı zorunlu buldu. Eudoksos ve Kallippos'un ellerinde bu kuram, tümüyle matematiksel bir kuram olmuş görünmektedir. Onlar gök cisimlerinin hareketlerini açıklayabilecek bir mekanizma konusunda hiçbir görüş ileri sürmemişlerdir. Dahası, ('sabit yıldızlar' dışında) bu cisimlerin her birinin hareketini ayrı bir problem olarak ele almışlardır. Aristoteles, bu kendi etraflarında dönen eşmerkezli küreler fikrinde genel düşünce sistemine uygun gelen bir şey bulur ve onu göklerin gerçek mekanizmasını temsil eden bir açıklama olarak benimser. Fakat onu bu tarzda aldığı için bir güçlükle karşılaşır: Eğer bütün evren (boşluk olmadığı için) birbirleriyle temas içinde bulunan bir eşmerkezli küreler sistemiyse, bir gök cismini taşıyan küre onunla birlikte (içe doğru sayarsak) bir sonraki cismin küresini de taşıyacaktır ve bu, Eudoksos'un, her bir cismin hareketi konusunda yaptığı açıklamayla çelişki içinde bulunacaktır. Bunu önlemek için Aristoteles, bu asıl kürelerin yönünün tersi yönünde hareket eden ve görevleri yalnızca her bir sistemin dış küresinin hareketinin (hareket doğudan batıyadır), içteki bütün sisteme geçmesine imkân vermek olan kürelerin varlığını kabul eder. Böylece toplam olarak 55 küreye ulaşır. Ateş, hava, su ve toprak için de dört küreyi eklersek 59 eşmerkezli küreden meydana gelen bir evrenimiz[114] olur. Aristoteles, sık sık Eudoksos'un kuramını yanlış anlamakla suçlanmıştır. Fakat o, gök cisimlerinin hareketiyle ilgili mekanik bir açıklama vermeye çalışmış olması ve onu elde mevcut en iyi

---

114 Fakat son dördü bir bakıma idealdir, çünkü dört unsur arasında devam eden sürekli bir dönüşüm vardır. Bir başka unsurun dönüşmesiyle meydana gelen bir unsur parçası hemen geri dönmez. Aslında Aristoteles, ateş ve hava kürelerinin varlığını kabul etmez. Ateş atmosferin üstünde, hava ise altında üstün gelir.

matematik kuram üzerinde temellendirmeyi istemiş olmasından dolayı pek kınanamaz.[115]

İlk göğün hareketi, aşk ve arzu nesnesi olarak etkide bulunan Tanrı'dan ileri gelir. Çünkü Aristoteles'in uzayı sonludur ve boşluk yoktur. Tekbiçimli hareket ya doğrusal ya da dairesel olmak zorundadır. Bir kürenin tekbiçimli dönme hareketi ise, yön değiştirme olmaksızın ve bir boşluk ya da sonsuz bir uzay gerektirmeksizin ebedi olarak devam edebilecek tek harekettir. Böylece Aristoteles, gökkürenin varlığını kanıtlamayı ve onun dönme hareketini, Tanrı'nın Kendisi hakkındaki ezeli-ebedi ve değişmez bilgi fiiline bir cismin mümkün olan en fazla yaklaşma tarzı olarak açıklamayı başarır. Fakat Güneş, Ay ve gezegenlerin asıl hareketleri, ilk göğünkinden farklı yönlerde dönen küreleri gerektirir ve Aristoteles bu hareketleri Tanrı'nın değil, her bir küre için ayrı bir hareket ettirici failin, Skolastik bilginlerin 'akıllar'ının fiili olarak açıklar.[116] O şüphesiz monist bir sisteme ulaşmayı amaçlamaktadır. Homeros'un ünlü "çok kişinin hüküm sürmesi iyi değildir, bırakalım bir kişi hüküm sürsün" özdeyişini(4) benimsemektedir. Bu akılların ilk hareket ettiriciden daha aşağı düzeyde olmaları gerekir, ancak Aristoteles onların küreler üzerinde etkide bulunma tarzları gibi Tanrı'yla olan gerçek ilişkilerini de karanlıkta bırakmıştır, Cisimsel olmayan varlıklar olduklarından, onların da fiziksel failler olarak değil, arzu nesneleri olarak etkide bulunmaları muhtemeldir.

Gök Üzerine'nin III. ve IV Kitaplarında Aristoteles, sisteminin ayaltı kısmına döner. Burada konusu, ağırlık ve hafiflikleri, yani yer değiştirme hareketine eğilimleri bakımından dört unsurdur. *Oluş ve Yok Oluş*

Aslında, kendi teorisinde, her bir sistemin en dıştaki küresinin gereksiz olduğunu göremez.

Metafizik. 1073 a 26-b l; *Gök Üzerine*, 279 a 18-22.

Üzerine ise onları birbirlerine etkide bulunma güçleri, dolayısıyla diğer üç tür değişimi -oluş, nitelikçe değişme ve büyüklükçe değişmeyi- meydana getirme güçleri bakımından inceler.[117] Aristoteles mutlak ağırlığın ve hafifliğin, yani bazı cisimlerin evrenin merkezine, bazılarının ise evrenin çevresine doğru hareket eğilimlerinin varlığını savunmaktadır. Onun bu görüşünün temelleri şunlardır: 1-Bazı türlerin maddelerinin, kendi göreli kütlelerinden bağımsız olarak, diğer türlerin maddelerinde yükselme ve düşme eğilimine sahip olması ve 2-özel bir tipin daha büyük miktardaki maddesinin onun özeliklerini daha küçük bir miktarından daha tam olarak sergilemesi; eğer bu tip ağırsa daha ağır olması, hafifse daha hafif olması şeklindeki deneysel olduğu ileri sürülen olgu.[118] Ağır bir cismin basit olarak, hafif bir cisimden daha fazla sayıda benzer parça içerdiğini savunan görüşe karşı Aristoteles eğer böyle olsaydı, daha büyük bir miktar ateşin, daha küçük olandan daha yavaş yükselmesi gerekeceğini, oysa aslında daha hızlı yükseldiğini söyler. Aynı şekilde yeteri derecedeki büyük bir miktar havanın, sudan daha ağır olması gerektiğini, fakat gerçekte havanın her zaman suyun içinde yukarı doğru çıktığını belirtir. Bir başka kuram kütle ile ağırlığın her zaman birbirine tekabül etmemesini hafif cisimlerdeki bir *boşluğun* varlığıyla açıklamıştı. Aristoteles buna karşı, öyleyse ağır türden bir cismin yeterince küçük bir miktarının, hafif türden bir cismin yeterince büyük bir miktarından hafif olması gerekeceğini, ama durumun böyle olmadığını söyler. Yine ona göre, ağırlığı, bir cismin dolu ve boş kısımları arasındaki orana bağlı kılmak da bir işe yaramayacaktır. Çünkü eğer öyle olsaydı küçük bir miktar ateşin daha büyük bir miktar ateş kadar hızlı hareket etmesi gerekirdi. Aristoteles'e göre tek çözüm nitelik bakımın-

---

Gök Üzerine III'te kısa bir oluş tartışması vardır.

118 IV 2.

dan farklı madde türlerini kabul etmektir. Eğer yalnızca bir tek madde varsa, hiçbir şey *mutlak olarak* hafif ya da ağır olamaz. Aynı şekilde eğer yalnızca bir tek madde ve onun karşıtı varsa, hiçbir açıklama hava ve suyun göreli hafifliği ve ağırlığının açıklamasını veremez.

Gerçek şudur ki, ateşin yukarı doğru hareketiyle toprağın aşağı doğru hareketi, şeylerin, belli bir tözsel doğayı ya da belli nitelikleri geliştirme yahut belli bir büyüklüğe kadar büyüme yönündeki doğal eğilimlerine benzerler.[119] "Bir cismin kendine özgü yerine hareketi, kendi formuna hareketidir." Toprağın doğasının kendisi, evrenin merkezinde olmaktır ve bu yüzden orada oluncaya- ya da toprağın diğer kısımlarının gitmesine izin verdiği ölçüde orada oluncaya- kadar, yerinde duramaz. Ateşin neden yukarıya doğru hareket ettiğini sormak, tedavi edilebilir bir hastanın, tedavi edildiğinde neden beyazlığa değil de sağlığa kavuştuğunu sormak gibidir. Fakat bir fark vardır: Yükselme ve düşme eğilimi, niteliksel ve niceliksel değişme eğilimine oranla, taşıyıcısına daha fazla içkin, dışsal faillerin etkisine daha az bağımlı görünmektedir. Bunun sebebi yer değiştirme hareketinin maddesi veya kuvvesinin 'töze çok yakın' olmasıdır. Bu (hayvanların genç olanlarında gördüğümüz gibi) değişme eğilimleri içinde en geç ortaya çıkandır. Bu da onun varlık bakımından ilk olduğunu ve diğer herhangi bir eğilimden çok daha fazla kendisine sahip olan şeyin doğasının ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu gösterir. Böylece "hava sudan, hafif ağırdan meydana gelir gelmez daha yukarıdaki yerine gider. Hemen hafifler. Oluşu böylece ereğine ulaşmış olur ve bu yerde varlığa kavuşmuş olur" "Cisimlerin yükselme ve düşmeleri basit olarak, bir kuvvenin fiil haline geçmesidir. Ara durumlar yani hava ve su, ikili bir kuvveye sahiptir. Nasıl ki aynı beden kendisinde bilkuvve olarak hastalık ve sağlığı bulundurursa aynı

---

[119] IV 3.

şekilde hava, toprak ve suda yükselme, ama ateş ya da havada aşağıya doğru inme, su toprakta yükselme, buna karşılık ateş ve havada aşağıya doğru hareket etme eğilimine sahiptir (312 a 17-21).

OLUŞ VE YOK OLUŞ ÜZERİNE

Aristoteles, oluş ve yok oluş konusunda kendisinden öncekilerde iki ana görüş olduğunu kabul eder.[120] Tekçiler (monistler) bu süreçleri tek bir tözün niteliksel değişimine indirgemek, çoğulcular ise onları niteliksel değişimden farklı kabul etmek zorunda kalmışlar, oluşu farklı temel cisimlerin bir araya gelmesi, yok oluşu da onların ayrışması olarak açıklamışlardır.

Atomcular bu kurama, oluş ve yok oluşu atomların[121] bir araya gelip ayrılmalarıyla açıklayarak, daha kesin bir biçim verdirmişlerdir. Atomların varlığını kabul etmeyi haklı çıkarır gibi görünen kanıt şudur: "Eğer bir cismin sürekli bölünebilir olduğunu varsayarsak, onun belli bir anda tümüyle bölünmüş olması, yani uzamı olmayan parçalara ayrılmış olması gerekir. Fakat bu parçalar hangi sayıda olurlarsa olsunlar uzamlı bir cismi meydana getiremezler. O halde bir cisim sonuna kadar bölünemez: Bölünemeyen cisimlerin olması gerekir." Fakat atomların varlığını kabul etme, Aristoteles'in bir başka yerde ayrıntılı olarak incelemiş olduğu imkânsız sonuçlara götürür.[122] Aristoteles bir cismin herhangi bir yerinden bölünebilir olduğu, fakat her yerinden aynı zamanda bölünemez olduğu üzerinde ısrar ederek iki karşıt görüş arasında bir orta yolu benimser. Cisim her tarafında bölünebilir, çünkü

---

120 I. 1.

I. 2.

Fizik, 231 a 21, *Gök Üzerine*, 303 a 3 vd.

atomlardan farklı olarak onun bölünmeye direnebilecek hiçbir parçası mevcut değildir. Fakat o, her tarafında aynı anda bölünemez. Çünkü bu onun yan yana bulunan sonlu sayıdaki noktalardan meydana geldiği ve bütün bu noktalara bölünebileceği ve böylece hiçliğe gidebileceği anlamına gelir, oysaki o, yan yana olmayan bilkuvve sonsuz sayıda noktaya sahiptir.

O halde bir şeyin atomlara ayrılması sözkonusu değildir, o ancak, göreli olarak daha küçük parçalara ayrılabilir. Fakat bu tarzda yeniden ifade edildiğinde bile birleşme ve ayrılma, 'bir şeyin bir bütün olarak şundan buna değişmesini', yani bir şeyin yalnızca niteliklerini etkileyen değişmeyi değil, onu ne ise o yapan formel ve maddi faktörleri açıklamamaktadır.

Aristoteles saf ve basit anlamda oluş, yani bir töz tarafından yeni bir niteliğin kazanılmasına karşıt olarak tözün kendisinin meydana gelişi hususunda iki güçlük olduğunu işaret eder.[123] 1-Töz nasıl meydana gelebilir? Görünüşe bakılırsa o, ancak bilkuvve töz olan şeyden meydana gelebilir. Fakat eğer biz bu bilkuvve tözün bilfiil hiçbir niteliğe sahip olmadığını farz edersek, tamamen belirsiz bir şeyin bağımsız varlığını kabul etmiş ve 'hiçten hiçbir şey çıkmaz' özdeyişini unutmuş oluruz. Buna karşılık onun tözsel olmayan özniteliklere bilfiil sahip olduğunu farz edersek, bu kez de özelliklerin tözlerden bağımsız olduğu yönünde saçma bir varsayımı kabul etmiş oluruz. 2-Oluşun devamlılığının nedeni nedir? *Fizik*'te bunun fail nedeni belirlenmişti.[124] O, ilk hareket ettirici ve *ilk hareket eden*di. Şimdi ise maddi nedenin ne olduğunu soruyoruz.

---

[123] I. 3. koşullu ve mutlak oluş ayrımının diğer iki farklı anlamını 318 a 31-35'de belirtir.

258 b 10.

Her iki soruya verilecek cevap, bir tözün yok oluşunun diğerinin varlığa gelişi ya da birinin varlığa gelmesinin diğerinin yok olması anlamına geldiğidir. Başka deyişle, oluş-yok oluşun ve onun sürekliliğinin maddi nedeni, önce ilk, daha sonra diğer tözsel formu üstlenebilen maddedir. Oluş, hiçten hareketle bir şeyin meydana gelişi gibi göründüğü için rahatsız edici görünmekteydi, fakat şimdi onun böyle olmadığını görüyoruz. Oluşun sürekliliği, var oluşların tümü şeylerin devamlı olarak hiçliğe gitmesi sonucu ortadan kalkar gibi göründüğü için rahatsız edici görünmekteydi. Fakat şimdi yok oluşun da bu olmadığını görüyoruz. Duyular tarafından algılanmayan şey, zorunlu olarak hiçlik demek değildir. Oluş ve yok oluş, bir tözün bir başka töze dönüşmesiyle ilgili aynı sürecin iki yüzüdür. Bununla birlikte bu tür dönüşümler arasında bazıları, yani meydana gelen tözün daha yüksek bir gerçeklik derecesine, daha pozitif bir karaktere sahip olduğu dönüşümler daha haklı olarak, asıl anlamda oluşlar olarak adlandırılabilirler. Böylece ateşin topraktan meydana gelmesi saf ve basit anlamda bir oluştur ve o, ancak koşullu olarak yok oluş diye adlandırılabilir, çünkü sıcak, soğuğun ancak yoksunluğu olduğu şeyin formudur.

Aristoteles bundan sonra değişme türlerini daha kesin olarak ayırmaya başlar.[125] Nitelikçe değişme, a-duyusal olarak algılanabilir sürekli bir dayanak olduğunda, b-yeni bir nitelik, duyusal olarak algılanabilir sürekli dayanağın bir niteliği olduğunda ortaya çıkan değişmedir. Bu iki koşul nitelikçe değişmeyi oluştan ayırmaya yarar, çünkü a-her oluşta duyusal olarak algılanamaz sürekli bir dayanak (yani birincil madde) vardır ve b- bazı oluşlarda duyusal olarak algılanabilir bir nitelik (havadan suya olan dönüşümlerde şeffaflık) süregiderken, ilk şeyin kendisine dönüştüğü ikinci şey süregiden bu şeyin bir özelliği olamaz. Bir baş-

[125] I. 4.

ka yerde[126] Aristoteles, nitelikçe değişmenin her zaman *Kategoriler*'de[127] sayılmış olan dört tür nitelikten- 'durum ve eğilim', 'doğal güçler ve güçsüzlükler', 'affektif nitelikler ve affeksiyonlar' (yani özel duyuların algıladığı nitelikler), 'şekil ve form' -üçüncüsüyle ilgili değişme olduğunu söyler. Fakat burada nitelikçe değişme birinci ve dördüncü türden değişmeyi de içerecek şekilde ele alınır.[128]

En temel anlamıyla madde, tözsel değişmenin gerektirdiği dayanaktır. Fakat yer değiştirme hareketinin, nitelikçe değişmenin ve büyüklükçe değişmenin gerektirdiği dayanaklar da belli bir anlamda maddedir.

Büyüme, oluş-yok oluş ve nitelikçe değişmeden, 1-töz ya da nitelikle değil, büyüklükle ilgili değişme olmakla ve 2-bir yer değiştirmeyi gerektirmekle ayrılır. Büyümenin gerektirdiği yer değiştirme, bir yerden bir yere gitme ya da kendi etrafında dönme değil, özel bir değişme, yani genişlemedir.[129] Birinci noktadan büyümenin, bir büyüklüğün büyüklük olmayan şeyden çıkması olmadığı sonucu ortaya çıkar. Onun gerektirdiği madde, oluş ve nitelik bakımından değişmenin gerektirdiği maddeden ayrı olmaksızın ayırt edilebilir olan maddedir. Onun gerektirdiği şey, duyusal bir cisimdir ve her duyusal cisim de töz, nitelik ve büyüklüğün bölünemez bütünüdür. Fakat düşüncenin büyümenin maddesi olarak ayırt ettiği şey, daha önceki cismin *büyüklüğüdür*

Büyüme üzerine açıklamalarımızda gözden kaybetmememiz gereken bazı ilkeleri ortaya koyabiliriz. 1-Büyümede, büyüme halinde olan cismin bütün kısımları büyür. 2-Büyüme halinde olan bir şey, bir şeyin

---

[126] *Fizik*, 245 b 3.
8 b 25-10 a 26.
319 b 12-14.
I. 5.

eklenmesiyle büyür. Bu 'bir şey', bir cisim olmalıdır, çünkü cisimden ayrı var olan boşluk diye bir şey yoktur. Fakat onun bir cisim olması da, öte yandan, aynı yerde iki cismin bulunması paradoksunu içerir görünmektedir. 3-Büyümeyi, genişlemenin kendisine eşlik ettiği oluştan (örneğin sudan hareketle havanın meydana gelmesinden) ayırt etmek için, büyümede, büyüyen şeyin kendi doğasını devam ettirdiğini eklememiz gerekir.

Sözcüğün asıl anlamıyla büyüme, canlı şeylerin bir özelliğidir ve eğer onun nedenini kavramak istiyorsak, 1-(organlar dokular tarafından yapıldığından) önce dokuların büyüdüğünü ve 2-dokuların hem maddeye hem de yapının formu ya da planına sahip olduğunu belirtmemiz gerekir. Doku, madde olması bakımından bütün kısımlarında büyümez, çünkü onu teşkil eden maddi parçacıklar sürekli olarak içeri ve dışarı akarlar. Aynı kalan, bununla birlikte genişleyen şey, onun formu ya da yapısıdır. Büyümenin fail nedeni, bilkuvve et olan gıdayı bedenin etiyle karıştırarak bilfiil ete dönüştüren besleyici ruhtur. Genişlemesi büyümeyi meydana getiren form ise içinde yeni maddenin aktığı bir 'boru' gibi olan maddede bulunan bir tür güçtür. Bu güç, dokuların kaybını telafi etmek üzere zorunlu olandan daha yüksek miktarda maddeyi özümleyebildiği sürece büyüme devam eder Kullanımdan dolayı bu güç zayıfladığında, beslenme devam etse bile büyüme durur ve kısa bir süre sonra çöküş başlar.

Oluşu, nitelikçe değişme ve büyümeden ayırdıktan sonra Aristoteles, onun nedenlerini, öncelikle maddi nedenini- düşüncenin ayırt edebildiği nihai dayanağı, yani ilk maddeyi değil, 'oluşlarını açıklamak zorunda olduğu dokuların malzemesi olan ve 'unsurlar diye adlandırılan cisimleri'- incelemeye geçer.[130] Unsurlar bu dokuları kimyasal *bileşimle*

[130] I. 6.

oluştururlar. Bileşim, *etki* ve *edilgi*yi gerektirir. Etki ve edilgi ise *teması* gerektirir. Öyleyse bu üç şey ayrı ayrı ele alınmak zorundadır.

1- Daha önce görmüş olduğumuz gibi 'uçları birlikte olduğunda' iki şey temas halindedir.[131] Fakat sözcüğün en tam anlamında temas, ancak bir duruma ve yere (çünkü 'yukarı' ve 'aşağı', yer'in temel belirlenimleridir) sahip olan şeylere, yani doğaları gereği yukarıya ve aşağıya doğru hareket eden cisimlere aittir. Şimdi, ağır ve hafif cisimler, etki edecek ve kendilerine etki edilecek türden şeylerdir. Başka deyişle temas, asıl anlamında, değişmeye tabi olan ayaltı dünyasındaki cisimlere aittir. Ancak ikincil bir anlamda o, a-bir bakıma bir yere sahip olan şeyler olarak göz önüne alınması mümkün olan matematiksel nesnelere[132] ve b-bir başka şey tarafından hareket ettirilmeksizin, ne bir etkide bulunarak, ne de bir etkiye uğrayarak, yani ne bir niteliksel değişmeyi meydana getirerek ne de böyle bir değişmeye uğrayarak hareket eden (Aristoteles burada muhtemelen dış gökle en yakın küre arasındaki ilişkiyi düşünmektedir) şeylere aittir. Böyle bir cisim dokunulmadan dokunacaktır. Ama ayaltı dünyasında temas karşılıklıdır.

2-Aristoteles'in selefleri, ya yalnızca benzemeyenin benzemeyene ya da yalnızca benzerin benzere etki ettiğini ileri sürmüşlerdi.[133] Fakat bir şey kendisine tıpatıp benzeyen bir şeyde hiçbir değişme meydana getiremez. O, aynı şekilde kendisiyle ortak hiçbir şeyi bulunmayan bir şey üzerinde de bir etkide bulunamaz-bir doğru, doğru olması bakımından beyazlık üzerinde bir etkide bulunamaz-. Etki eden ve edilen, cins

---

[131] *Fizik*, 226 b 23.

Aristoteles nasıl olduğunu açıklamıyor, fakat muhtemelen kendilerinden soyutlandıkları duyusal şeylerin bir yere sahip olmaları veya noete hyle'ye (akılsal madde) sahip oldukları için düşünce yoluyla hayali bir uzay içine yerleştirilmeleri anlamını kastediyor.

I.7

olarak aynı ama tür olarak farklı olmalıdırlar, yani onlar ya karşıtların kendisi ya da onların ara durumları olmak zorundadırlar. Eğer durum böyleyse, karşıt duruma dönüşme süreci olduğundan varlığa gelmenin, aldığını gördüğümüz formu, yani etki edilenin etki eden tarafından özümlenmesinin formunu almak *olması gerekir* Şimdi biz, bazen bir dayanağın, bazen da bir karşıtın etkiye uğrayan şey olduğunu söyleriz (örneğin, 'bir insanın ısıtıldığını' ve 'soğuk olanın ısıtıldığını' söyleriz). Kuramlardan birinin savunucuları dikkatlerini dayanak, diğerinin savunucuları ise karşıtlar üzerinde yoğunlaştırmaktadırlar.

Aynı türden şeyler arasında meydana gelen bir şey olarak etki, tepkiyi gerektirir, çünkü bu tür şeyler, karşıtların aynı maddesine ya da kuvvesine sahiptirler. Etkide bulunan A ve etkiye maruz kalan B, gerçekten x-a ve x-b'dir ve x-b'ye a niteliğini veren x-a'nın kendisi, x-b olma gücüne sahiptir ve x-b ile temasa geçtiğinde öyle olmak zorundadır. Fakat öte yandan *ilk* failler, 'formları maddede cisimleşmemiş olan etkin güçler' (Aristoteles bunlarla sanatları kastetmek ve görünüşe göre zihinsel etkiyi fiziksel etkiden ayırmak ister gibi görünüyor) bir etkiye maruz kalmaksızın etkide bulunabilirler. Bir hastayı tedavide, besinlerin kendileri hastanın sindirim sisteminin etkisine uğrarlar. Ama iyileştirme sanatı, etkiye maruz kalmadan iyileştirir.

Etki ve edilgi konusundaki iki ünlü teoriyi-Empedokles'ın gözenek teorisiyle Leukippos ile Demokritos'un[134] atomlar ve boşluk teorisini-tartıştıktan sonra Aristoteles, her ne kadar kendilerini boydan boya kaplayan büyük duyarlılığa haiz damarları olabilse de, cisimlerin yalnızca gözenekler ve boşluklar olan özel kısımlarında değil, baştan başa her yerlerinde değişmeye maruz kalabilecekleri konusunda ısrar eder.[135]

1.8.

1.9.

3- *Bileşim* imkânı bazı düşünürler tarafından şu gerekçelerle inkâr edilmişti: a- eğer her iki bileşen de başkalaşmadan kalırsa veya b-onlardan yalnızca bir tanesi tahrip olursa, onların bileştikleri söylenemez. Buna karşılık c-eğer onların ikisi de ortadan kalkarsa, bu kez de onlar artık mevcut olmadıklarından bir bileşik olarak var olamazlar.[136] Aristoteles bileşimde bu varsayımlardan hiçbirinin gerçekleşmediğini söyler. Güçlüğün çözümü, bileşenlerin ne oldukları gibi kaldıkları, ne de tümüyle yok olduklarını kabul etmekte yatar. Bileşimde bileşenler, daha önce bilkuvve ne idiyseler o olarak kalırlar ve ayrıştıktan sonra tekrar o olabilirler.

Aristoteles sözlerine şöyle devam eder: Bileşim, bileşenlerden birinin kısımlarının diğerinin kısımlarıyla a- ne görünemeyecek kadar küçük parçalar, b- ne de atomik parçalar halinde yan yana gelmesi olarak yorumlanmalıdır. Atomlar yoktur ve bu iki görüşten hiçbiri içinde her parçanın bütüne ve diğer parçaya tıpatıp benzediği gerçek homojen cismin meydana gelişini açıklayamaz. Bileşimin ürünü, parçaları ne kadar küçük farz edilirse edilsin bir mozaik değildir.[137] Bileşime giren şeyler a-birbiri üzerinde etkide bulunabilecek, b-kolaylıkla bölünebilir (örneğin sıvılar) ve c-tam olarak oranlanmış miktarlarda olan şeyler olmalıdır. Bu koşullar yerine geldiğinde sözü edilen şeylerden her biri diğerini başlangıçtaki doğaları arasında bulunan bir ara doğaya geçirecektir ve bu başkalaşma bileşimin nedeni olacaktır.

Aristoteles için bileşimin, mekanik karışıma karşıt olarak, kelimenin tam anlamında kimyasal birlik olduğu görülmektedir. Fakat Aristoteles hangi bileşim içine girerse girsinler atomların değişmeden kaldıklarını düşünen çağdaş kimyadan daha ileri gitmektedir.

---

136 I.10.

Söz, Profesör Joachim'indir.

Aristoteles bundan sonra oluşun maddi nedenine, 'unsurlar diye adlandırılan şeyler'e geri döner.[138] İlk sorusu onların gerçekten unsurlar, yani nihai ve kendilerinden daha geri gidilmesi mümkün olmayan varlıklar olup olmadıklarıdır. İkinci sorusu ise, onlardan birinin diğerlerinden önce gelip gelmediğidir. 1- İlk soruya cevabı bazı düşünürlerin sandığının aksine, unsurlardan önce gelen bir cismin olmadığıdır. Onların varlığı ortak bir dayanağı, yani ilk maddeyi gerektirir, ama ilk maddenin bağımsız bir varlığı yoktur. O yalnızca kendi paylarına ancak bu dayanakta var olan bazı karşıt niteliklerin biri ya da diğeri tarafından nitelenmiş olarak bulunur. Karşıtlar (veya formla yoksunluk) ve dayanak mantıksal olarak ayırt edilebilirler, ama gerçekte su, hava, ateş ve toprakta ayırt edilemez olarak vardırlar. Bunlar ise mantıksal analiz bakımından çözümlenemez olmadıkları için sözcüğün dar anlamında unsurlar olmamakla birlikte gene de duyusal cisimler içinde en basit olanlarıdır.

Bu temel karşıtlar, dokunulabilir nitelikler olmak zorundadırlar. Çünkü dokunulabilir nitelikler[139] bütün duyusal şeylerde ortak olan biricik niteliklerdir. Dokunulabilir nitelikler arasında ağır-hafif ya da sert-yumuşak gibi bazıları bir etkide bulunma veya etkiye uğrama kapasitesi gerektirmezler, fakat unsurlar birbirleri üzerine etkide bulunmak ve etkiye maruz kalmak zorundadırlar, çünkü onlar birbirleriyle birleşir ve birbirlerine dönüşürler. O halde onları karakterize eden, sıcak-soğuk ve kuru-yaş nitelikleri olmak zorundadır. Sıcak soğuğu, kuru yaşı (veya tersi) ılımlılaştırmakla kalmaz, aynı zamanda, sıcak ve soğuk, genelde etki eden, kuru ve yaş ise genelde etki edilen şey rolünü oynarlar. Sıcağın, aynı türden şeyleri bir araya getirip farklı

[138] II. 1.

[139] II. 2.

türden şeyleri ayrıştırmasına karşılık, soğuk gerek aynı gerekse farklı türden şeyleri bir araya getirir Sıcak ve soğuğun cansız şeylerin varlığa gelmesinde oynadıkları etkin rol *Meteorologica*'nın dördüncü kitabında ayrıntılarıyla incelenir. Biyoloji eserleri de, hayat sürecini meydana getirmede 'doğuştan sıcaklık'ın etkisine ilişkin imalarla doludur.[140] Örneğin, sindirim bir tür pişirme olarak ele alınır. Aristoteles burada, aşağı düzeyden dokunmasal niteliklerin dört ana nitelikten nasıl türediğini göstermekle yetinir.

Çiftler halinde ele alınan dört temel nitelik, altı bileşim ortaya koymaktadır.[141] Fakat 'sıcak ve soğuk' ile 'kuru ve yaş', eşleşmeyi reddeder. Bunun sonucu olarak Aristoteles'in dört unsura izafe ettiği şu dört bileşim ortaya çıkar:

ateşe izafe edilen sıcak ve kuru,
havaya izafe edilen sıcak ve yaş,
suya izafe edilen soğuk ve yaş,
toprağa izafe edilen soğu ve kuru.

Yahut daha ziyade, o, bu birleşimleri, ateş, hava, su ve toprak diye adlandığımız şeylerin saf olmayan veya aşırı biçimleri oldukları basit cisimlere yükler. Böylece bizim ateş dediğimiz şey sıcağın aşırı biçimidir, nasıl ki buz dediğimiz şey de soğuğun aşırı bir biçimiyse. Bunun dışında bu dört cismin her birinde toprakta kuruluk, suda soğukluk, havada ıslaklık, ateşte sıcaklık olmak üzere bir nitelik ağır basar

Aristoteles'in fizyoloji teorisinde *symphyton therman* veya pneuma'nın oynadığı büyük rol, ya da Aristoteles'in eski ve modern pneumatik teorilerle ilişkisi üzerine bu soruna oldukça ışık tutan Ouprat'nın Arch. *f.Gesch. d.Phil.* XII,305-321 deki makalesine bkz. Duprat Empedokles ve Hipokrates'in Aristoteles üzerine bu noktada büyük bir etkide bulunduklarını düşünmektedir. *Hermes*, XLVIII. 29-74'teki W W Jaeger'in önemli makalesine de bkz.
II.3.

2- Aristoteles bundan sonra unsurlar konusunda[142] ikinci temel soruya geçer. Onlardan hiçbiri, birincil, türememiş ve değişmez değildir. Hepsi bir döngüyü izleyerek birbirine dönüşür. a-En çabuk dönüşüm, bir unsurun yukarıdaki dizide kendisinin hemen yanında bulunan unsura dönüşmesidir, bu yalnızca bir tek temel nitelikte bir değişme gerektirir. b-En zor dönüşüm, kendisinde bir adımın atlandığı dönüşümdür, bu ise her iki temel nitelikte bir değişme gerektirir c-Üçüncü bir mümkün dönüşüm kendisinde iki unsurun birer niteliklerini bırakarak üçüncü bir unsura dönüştükleri dönüşümdür. Böylece ateş+su, gerek havayı gerek toprağı meydana getirebilir. Fakat bir araya gelen unsurlar bitişik olmamalıdır, aksi takdirde onların bir niteliğini kaybetmeleri, ya iki özdeş niteliğin ya da iki karşıt niteliğin geride kalmasına yol açar.[143]

Daha sonra Aristoteles, dört unsurun birbirlerine dönüşmeye elverişli olmadığını ileri süren Empedokles'in içine düştüğü bazı güçlükleri işaret eder ve mutlak anlamda sıcakla, göreli anlamda sıcak (ve soğuk, kuru, yaş) arasında yaptığı ayrımın ve karşıtların karşılıklı etkisini kabul etmesinin, unsurların nasıl bir araya gelip eş türden parçalar oluşturduğunu açıklamasını mümkün kıldığını gösterir.[144]

Bütün eş türden cisimler toprak içermek zorundadır, çünkü toprak, onların bulunduğu tek yer olan[145] ayaltı dünyasında hâkim unsurdur. Bütün cisimler su içermek zorundadır, çünkü bileşimler belli bir şekle sahip olmak zorundadırlar ve unsurlar arasında yalnızca su, kolayca bir biçim alabilir; dahası, toprak nem olmadan yapışmaz. Gerçekten gözlem, bütün canlıların beslenebilmek için hem toprağa hem de suya

[142] II. 4, 5.

II. 6.

II. 7

II. 8.

sahip olmaları gerektiğini göstermektedir ve bileşimler karşıtlardan meydana geldiğinden, sırayla toprağın ve suyun karşıtları olan havayı ve ateşi de içlerinde bulundurmak zorundadırlar.

Daha sonra Aristoteles, oluşun nedenlerine dair verdiği açıklamayı özetler.[146] Oluşu *mümkün* kılan maddi neden, 'olabilen ve olmayabilen şey', yani geçici ve değişebilir tözdür. Formel ve aynı zamanda ereksel neden ise "varlığa gelen şeylerin özsel doğasını ifade eden" tanımdır, yani bir bileşimdeki unsurların oranını belirten tanım, hem onu tanımlamaya, hem de onun meydana gelmesinin amaçladığı hedefi göstermeye yarar. Fakat karmaşık cismin yalnızca yapısı tek başına bir kendinde amaç değildir. Oluşun sürekliliği, ayaltındaki şeylere, onlara evrenin kaynağından uzakta olmaları nedeniyle sahip oldukları yegâne ezeli-ebediliği, yani türlerin sürekliliğini verdiği için asıl amaç olan evrenin mükemmelliğine katkıda bulunur (330 b 26-34).

Fakat bir maddi ve bir formel neden yeterli değildir.[147] Kendilerinden pay alan ezeli ebedi şeylerle birlikte Platon'un ezeli-ebedi formları, oluşun neden *sonra* değil de *şimdi* cereyan ettiğini açıklamamaktadır. Bu süreci tek başına maddeyle açıklamak da bizi ileri götürmemektedir. Hareket etmek maddenin özelliğidir. İster sanatın, ister doğanın meydana getirdiği şeyleri düşünelim, hareket ettirmek farklı bir güce aittir. Ne su kendi başına bir canlı ne de tahta, bir yatak meydana getirir. Sıcağın ayrıştırdığı, soğuğun bir araya getirdiği doğrudur. Fakat onlar bunu, ana formun araçları olarak faaliyet gösterdiklerinde yaparlar. Oluşu sadece maddenin özelliklerine yüklemek, bıçkıyı marangoz tarafından imal edilen şeylerin tek nedeni olarak görmekle aynı şeydir. O, zorunlu fakat yeterli olmayan bir koşuldur.

---

146 II. 9.

II. 10.

Aristoteles'in kendi fail neden açıklaması şudur: O, bir başka yerde,[148] gök cisimlerinin ezeli-ebedi hareket içinde olduklarını göstermişti. Bu hareket, güneşin dünya üzerinde her noktaya sırayla yaklaşıp uzaklaşmasını meydana getirir ve böylece sürekli oluşa yol açar. Oluşu, yani var olmayanın meydana gelmesini, var olanın yer değiştirme hareketinin sonucu ve ürünü olarak göz önüne almak, yer değiştirme hareketini oluşun eseri olarak düşünmekten daha akla uygundur. Fakat tek bir hareket, oluş ve yok oluşun ikili sürecini açıklayamaz. Ya yönleri ya da hız farklılıkları bakımından karşıt iki hareket olmak zorundadır. Bunlar aslında, kendisinde güneşin yeryüzünde belli bir noktaya sürekli yaklaşıp uzaklaştığı, böylece oluş ve yok oluşu -bitkilerin büyümesini, hayvanların gelişip yok olmasını, soğuk ve yağmurla mevsimsel sıcaklık, kuraklık değişimlerini- meydana getirdiği ekliptik boyunca olan hareketinin iki yarısıdır.[149] Güneş, art arda yaklaşmalarıyla hayvanlar ve bitkilerin olgunlaşmalarına sebep olurken, art arda uzaklaşmalarıyla da onların yıkımına sebep olur. Güneşin hareketi her bir türün normal hayatına bir sınır, yapılarındaki ilineksel çeşitlilikler nedeniyle her zaman erişemeyecekleri bir sınır koyar.

Güneşin yaklaşıp uzaklaşması sonucu unsurların birbirlerine sürekli dönüşümü, daha önce rahatsız edici olarak göz önüne alınmış bir problemi -dört unsurun nasıl olup da ait oldukları ve her zaman kendisine yöneldikleri dört eşmerkezli küredeki yerlerini sürekli bir şekilde işgal etmedikleri problemini- açıklamaktadır. Unsurların birbirlerine dönüşmesini sağlayan ve böylece ayaltı dünyasını birlikte tutan şey, güneştir. Yine son olarak zaman sürekli olduğu ve hareketin ölçülebilen cephesi olduğu için, sürekli, dolayısıyla düiresel bir hareket

---

148 *Fizik*, VIII. 7, 9.
Meteoroloji, I.9.

gerektirir; böylece gök cisimlerinin hareketi, zamanın kendisini sürekli yapan şeydir.

METEOROLOJİ

Meteoroloji'nin, Aristoteles'in fizikle ilgili eserlerinin genel planına girme tarzı konusunda şerhçiler tarafından farklı görüşler savunulmuştur. Yunan şerhçiler ve St. Thomas, unsurların özniteliklerini şunlara ayırmaktaydılar:

1-Unsurların doğal öznitelikleri; 2-Dışsal bir etken tarafından meydana getirilen öznitelikler. Birinci gruba giren nitelikleri yine ikiye ayırmaktaydılar: a- Unsurların doğal cisimler olarak doğal öznitelikleri, yani uzaydaki harekete bağlı nitelikler, örneğin ağırlık ve hafiflik vebbileşik cisimlerin kendisinden yapılmış oldukları madde olarak, yani niteliksel değişmeye bağlı nitelikler, örneğin sıcaklık ile soğukluk ve kuruluk ile yaşlık.

Onlar *Gök Üzerine*'nin 1-(a) ile *Oluş ve Yok oluş Üzerine*'nin 1-(b) ile ilgilenmesine karşılık *Meteoroloji*"nın 2).gruba giren öz nitelikleri ele aldığını ileri sürmekteydiler. Zabarella'ya gelince o, karışım ya da bileşimin doğası ve şartlarının *Oluş ve Yok Oluş Üzerine*'de tartışılmış olduğundan dolayı *Meteoroloji*'nın konusunun, 1-eksik (bu yüzden de geçici) karışımlar, yani dört unsurun tümünü içine almayan ya da onları eksik bir şekilde birleşmiş olarak içine alan karışımlarla (I. ve III. kitaplar) 2- mükemmel cansız karışımlar olduğunu, buna karşılık biyoloji eserlerinin mükemmel canlı karışımlarla, yani dokularla ve onların meydana getirdikleri organlar ve canlı varlıklarla meşgul olduğunu ileri sürmektedir. Aristoteles'in konusunu bu iki tarzdan biriyle ele alıp almadığını kendimize sorabiliriz. Eser kendisini daha önce varlığı

kabul edilen meteoroloji bilimine, yani gökteki şeylerin incelenmesine bir katkı olarak takdim eder. Temelde onun konusu, rüzgâr, yağmur, gök gürültüsü ve şimşek türünden hava olaylarıyla Aristoteles'in yanlış olarak astronomik değil meteorolojik olduğuna inandığı kuyruklu yıldızlar ve Samanyolu türünden bazı astronomik olaylardır. Fakat dördüncü kitap, oldukça farklı türden bir olgular kümesini -madenler türünden bileşik cisimleri ve onların duyusal niteliklerini- inceler. Aristoteles, meteorolojiyi astronomiden ayırarak bir bakıma ona önceden verilen alanı daraltır. Bir başka bakımdan ise, yersel tözlerin incelenmesini kendisine dahil ederek onun alanını[150] genişletir. Böylece onun elinde meteoroloji, bileşimler ve dört unsurun karşılıklı etkilerinin bir incelemesi olur.

Aristoteles bize, ele alacağımız olayların fail nedeninin gök cisimlerinin etkisi olduğunu hatırlatır. Onlar arasında en önemli rol, doğal olarak, güneşe verilir. Maddi nedenler, ateş, hava, su ve topraktır.[151] Aristoteles'in ortaya attığı ilk soru şudur:[152] Hava olaylarına sahne olan bölgeyi, yer ile ay arasındaki bölgeyi dolduran şey nedir? Onun bu bölge üzerine açıklaması, köken itibarıyla Herakleitosçu olan, yerin yüzeyi üzerine etkide bulunan güneş ışınlarının meydana getirdiği iki "buğu"nun var olduğu öğretisine dayanır. Güneş ışınları kuru bir kara parçası üzerine düştüğünde, Aristoteles'in genellikle dumana, ama aynı zamanda ateşe ve rüzgâra da benzettiği, sıcak ve kuru olan bir buğu meydana getirir. Onlar suyun üzerine düştüğünde ise su gibi nemli ve soğuk olan ve Aristoteles'in dumanlı buğuya karşıt olarak buharlı olduğunu söylediği bir buğu çıkarırlar. Kuru buğu, ateş olma yolunda ilerle-

---

yani eğer IV kitap sahte değilse.

339 a 27-32.

I. 3.

yen ve düşük bir derecede olmakla birlikte ateşin özelliklerini-sıcaklığı ve kuruluğu- sergileyen küçük toprak parçalarından ibarettir. Nemli buğu ise hava olacak olan, fakat esas olarak su özelliklerini -soğukluk ve nemliliği- sergileyen küçük su parçalarından meydana gelir.[153] Atmosferin yukarı kısmı yalnızca kuru buğu içerir. Alttaki kısım ise her iki buğuyu da içerir ve birinin sıcaklığını, diğerinin nemini sergiler. Atmosferin bu iki parçası, sırasıyla ateş ve hava diye adlandırılan şeyi oluştururlar. Fakat yukarıdaki kısım bildiğimiz anlamda ateş (sıcaklığın aşırı bir türü veya kaynama olan 'alev') değildir, kav benzeri kolayca tutuşabilecek olan bir maddedir.[154] Hiçbir buğunun diğeri var olmadan kesinlikle olamayacağına dikkat etmek gerekir. Ancak biri ya da öteki ağır basabilir. Bu iki buğu yer ile ay arasındaki bölgeyi bütünüyle dolduran şeyler olduklarından, onların bütün meteorolojik olayların maddesi oldukları açıktır. *Meteoroloji*"nın ilk üç kitabı bu iki buğunun, sıcağın, soğuğun ve hareketin etkisi altında nasıl çeşitli olayları meydana getirecekleri ve çeşitli biçimler alacağını göstermek için yapılan ustaca bir teşebbüsler dizisinden ibarettir. Aristoteles ilkin yukarı ya da ateşli bölgede meydana gelen olayları -akan yıldızları, gün ağarmasını, bulutların renklenmesini, kuyruklu yıldızları ve Samanyolu'nu- ele alır.[155]

[153] Buhurların genel doğası 340 b 23-29; 341 b 6-22; 359 b 28-360 a 27'de incelenir. 340 b 27'deki metin, nemli buhuru *sıcak* olarak anlatır. Aynı görüş *Oluş ve Yok Oluş Üzerine*, 330 b 4'te de içerilmiş bulunur. Fakat 360 a 23, 367 a 34'te o, *soğuk* olarak tanımlanır ve metnin mantığı 340 b 23-29 daki pasajın 27.satırında yer alan kelimeyi psyhron (soğuk) olarak okumamızı gerektirmektedir (Öte yandan bu pasaj onun iki iyi elyazmasında da vardır). Aristoteles aslında nemli buhurun, sıcaklık bakımından, su ve hava arasındaki bir ara durum olduğunu düşünmektedir (347 a 24) ve onun kâh birine kah ötekine yakınlığını vurgulamaktadır

341 b 19.

I.4-8.

Daha sonra aşağıya, hava bölgesine geçer ve nemli buğunun onda meydana getirdiği etkileri -yağmur, bulut, sis, çığ, kırağı, kar ve doluyu- açıklar.[156] Ondan yeryüzündeki ya da yerin altındaki olaylara geçer. Bu olaylardan önce, nemli buğunun neden olduğu şeyleri -nehirleri, kaynakları, selleri ve denizleri[157] ele alır. Sonra hava ve yer bölgesinde kuru buğu nedeniyle ortaya çıkan[158] olaylara -rüzgârlara, depremlere, şimşeğe, fırtınaya ve yıldırıma- geçer ve nemli buğu nedeniyle ortaya çıkan özel bir grup olaya, yansıma ve kırılmanın işe karıştığı olaylara- halelere, gökkuşağı ve yalancı yıldızlar- geri döner.[159] Her tarafta bol ve dakik gözlemlerle karşılaşırız, ama bunlar büyük ölçüde *a priori* açıklamalarla boşa harcanmışlardır. Onlar içinde en ilginç olan gökkuşağı kuramıdır ve Aristoteles gayet doğru olarak bu olayı ışığın bir kırılması eseri olarak ele alır.

Daha sonra Aristoteles, 'toprağa hapsedilmiş' buğuların meydana getirdikleri eserlerle, yani minerallerle meşgul olur. Bunları nemli buğunun oluşturduğu metallerle, kuru buğunun oluşturduğu fosillere ayırır. İkincilerin çoğunun ya 'renkli tozlar' ya da bunlardan meydana gelen taşlar olduğunu söyler.[160]

IV. kitap ayrıntılı olarak, etkin nitelikler olan sıcak ve soğuğun eylemlerini ve edilgin nitelikler olan kuruluk ve yaşlığın değişmelerini ele alır.[161] Sıcak ve soğuğun ilk etkisi, uygun oranda bulunduklarında verili olan maddeden hareketle yeni *bir tözün* meydana gelmesidir. Meydana

---

156 I. 9-12.

I. 13-II. Bu arada I.13, zamanın coğrafi fikirlerinin son derecede ilginç bir taslağını verir.

158 II. 4-III. 1.

III. 2-6. 378 a 14.

160 378 a 15-b 6.

378 b 26-38.

gelmenin karşıtı çürümedir. Çürüme çürüyen şeyin kendisindeki soğukluk ve onun dışındaki sıcaklıktan ileri gelir.[162] Sıcaklığın *daha önceden var olan tözler* üzerindeki etkisine, pişirme genel adıyla işaret edilir. Bu etkiler olgunlaşma, haşlama ve kızartma fiilleridir. Son iki terim, doğanın benzeri işlemlerine uygulanmak üzere sanattan ödünç alınmıştır. Örneğin sindirim bir tür haşlama olarak tasvir edilir.[163] Aristoteles bundan, daha ziyade edilgin niteliklerle ilgili özelliklere ve olaylara geçer. Bunlar katılık ve yumuşaklık, kuruma ve ıslanma, katılaşma ve sıvılaşma, yumuşama ve sertleşmedir.[164] İster canlı ister cansız olsun, bileşik cisimlerin niteliklerini a)duyular üzerinde bir etkide bulunma gücünü içerenler - *Ruh Üzerine*'nin 'özel duyusalları'- ve b)bir eylemin etkisine uğrama gücüne veya güçsüzlüğüne sahip olanlar olarak ikiye ayırır ve bu son tür içine giren on sekiz nitelik çiftini -çözülebilir, çözülemez, eğilebilir, eğilemez, vb. -tartışır ve tanımlar.[165] Son olarak eş türden cisimleri, kendilerinde toprak ya da suyun ağır basmasına ve özgül ısılarına göre sınıflandırır.[166] Ayrıca organların, onlardan daha az açık bir ölçüde olmak üzere dokuların, yalnızca sahip oldukları bazı maddi niteliklerden ötürü değil aynı zamanda organizmada belli bir işlevi yerine getirdiklerinden ötürü ne iseler o olduklarına işaret eder.[167] Böylece bu eserin bir devamı olduğuna açıkça işaret ettiği *Hayvanların Kısımları Üzerine*'de girişeceği erekbilimsel açıdan canlı varlığın incelemesine giden yolu açar.

IV 1.

IV 2,3.

IV 4,7

IV 8,9.

IV 10,11.

IV 12

BÖLÜM IV

BİYOLOJİ

Aristoteles'in görüşüne göre biyoloji ve psikoloji birbirinden bağımsız iki bilim değildir. Onun psikoloji ve biyolojiye ilişkin eserleri büyük olasılıkla aşağıdaki şekilde böldüğü tek bir grup oluşturur: *Historia Animalium* (*Hayvanların Tarihi*), hayvansal hayatın belli başlı olgularını anlatmayı amaçlayan giriş niteliğinde bir eserdir. Geri kalan incelemeler anlatılan bu olguların kuramını ortaya koymayı amaçlar. Kuram, ilk olarak canlı varlıkların maddesiyle (*De Partibus Animalium*, *Hayvanların Kısımları Üzerine*; *De İncessu Animalium*, *Hayvanların Yürüyüşü Üzerine*), ikinci olarak onların özsel formuyla (*De Anima*, *Ruh Üzerine*), üçüncü olarak ikincil özellikleriyle (*Parva Naturalia*, *Küçük Doğal Şeyler*; *De Motu Animalium*, *Hayvanların Hareketi Üzerine*; *De Generatione Animalium*, *Hayvanların Oluşumu Üzerine*) ilgilenir. Ancak bu bilimlerin sonraki gelişmelerini göz önünde tutarak Aristoteles'in biyolojisi ve psikolojisini ayrı ayrı incelememiz uygun olacaktır.

Bir hekim ailesinde yetişmiş olması nedeniyle Aristoteles'in biyolojiyle ilgilenmesi çok doğaldı ve eserleri gerçekten bunun en çok ilgilendiği şeylerden biri olduğunu göstermektedir. Matematikle ilgili olarak Aristoteles devrinin bilgilerinin en büyük bir kısmına sahipti[1], ama bildiğimiz kadarıyla onun bu alanda özgün buluşları yoktur. Buna karşılık

Her ne kadar bazı ciddi yanlışlar yapmaktaysa da. Krş. G. Milhaud, *Arch. f. d. Gesch. d. Phil.*, XVI, 367- 92

biyolojide, ister gözlem gücünü, ister diğer gözlemcilerin tanıklıklarını karşılaştırma tarzını veya kuramsal tartışmalarını göz önüne alalım, o, çağının çok ilerisindeydi. Gerçekten de Aristoteles eski biyoloji bilginlerinin en büyüğüydü ve modern biyoloji bilginlerinin en büyüğü onun hakkında şunu söyleyebilmiştir: "Çok farklı biçimlerde olmakla birlikte Linnaeus ve Cuvier benim Tanrılarım olmuştur. Ancak onlar yaşlı Aristoteles'in yanında ancak öğrenciydiler."[2]

Aristoteles beş yüz civarında farklı hayvanın adını anar. Bu, çağının bilgileriyle karşılaştırıldığında önemli bir rakamdır. Fakat onlara ilişkin göndermelerinin hepsi aynı değerde değildir. Onların bazıları hiçbir ayrıntıya girmeyen imalardan ibarettir. Çoğu (açık çekincelerle birlikte)[3] gezginlerin hikâyelerinin veya efsanevi inançların tekrarıdır[4] Fakat büyük sayıdaki bir kısmı derinliğine kişisel gözlem gerektiren bir kesinlik ve dakikliğe işaret ederler. O babasından kesip biçme (teşrih) sanatını öğrenmiş olabilir ve yaklaşık elli farklı türe ait hayvanı kesip biçmiş görünmektedir[5] Büyük olasılıkla hiçbir zaman bir insan bedenini açıp incelememiştir.[6] Ama belki bir dereceye kadar insan embriyonunu kesip incelemiştir.[7] Doğrudan bilgi sahibi olmadığı noktalarda

---

2 Darwin, *Life and Letters*, III, 252.

Örneğin *Hayvanların Tarihi*, 501 a 25, 523 a 17, 26 da Herodot ve Ktesias'ı eleştirileriyle krş.

Örneğin 501 a 25-b 1 de 'Martichoras' veya kaplanla ilgili eğlendirici anlatısı. Sahte kitaplar bu türden birçok konuyu içermektedir; 612 a 7-15, 630 a 18-b 17 de panter ve bizonun betimlenmeleriyle krş.

Listesi için lones, *Aristotle's Researches in Natural Science*, 106 ya bkz.

Hayvanların Tarihi, 494 b 22-24 de kendi bilgisizliğini itirafı ve 491 b 1, 494 b 33-495 a 1, 495 b 24-26, 496 a 19 da bu bilgisizliğin belirtileriyle krş.

513 a 32 vd., *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 666 b 7 vd., 671 b 6-9, 676 b 31-33 vb. pasajlardan bu sonuç çıkıyor gibidir. Ogle, A.'s *on the Parts of Animals*, 149 la krş.

ulaşabildiği her yerden, çobanlar, avcılar, kuş yakalayıcıları, eczacılar ve özellikle Ege denizindeki balıkçılardan bilgi toplamıştır.[8] En sık gönderme yaptığı yerler, kişisel olarak iyi bildiği iki yer, Makedonya ve Trakya'yla Troas ve ona komşu adalardır.[9] Hayatının diğer dönemlerini geçirdiği başka bölgelerden, Atina ve Khalkis çevresinden ise daha az sık söz eder.

Aristoteles'in çok sayıda gözlemi, kendisinden sonra gelen araştırmacıların hayranlığını toplamıştır. Örneğin o XVI. yüzyıla kadar bütün diğer yazarların gözden kaçırmış oldukları balınagillerin memeli hayvanlar olduklarını görmüştür.[10] Kıkırdaklı balıkları kemikli balıklardan ayırmış ve onları olağanüstü bir kesinlikle betimlemiştir.[11] Civciv embriyonunun gelişimini dikkatli bir biçimde betimlemiş ve yumurtanın yumurtlanmasından sonraki dördüncü günde 'yüreğin yumurtanın beyazında bir kan zerresi olarak ortaya çıktığını, canlıymış gibi attığını ve hareket ettiği'ni belirtmiştir.[12] Geviş getiren hayvanların midesindeki dört bölmeyi mükemmel bir biçimde betimlemektedir[13] Kafadanbacaklıların çiftleşmesi konusunda ancak daha sonra 19. yüzyılda yeniden ortaya konacak olan ilginç bir özelliği keşfetmiştir.[14] Fener balığıyla torpil balığı konusundaki betimlemeleri çok ayrıntılı-

---

8 *Hayvanların Tarihi* 572 a 33,579 b 25, 487 b 30, 594 a 23, 528 a 32, 532 b 29, 535 a 20, 557 a 32, 591 a 16, 602 b 9, 603 a 7; *Meteoroloji.* 348 b 35; *Hayvanların Oluşumu Üzerine* 720 b 34, 756 a 32 ile krş.

Sonuncu bölge için göndermeleri özellikle *Hayvanların Tarihi.* V. kitapta sıktır.

Hayvanların Tarihi, 439 a 34-b 2, 521 b 21-25, 556 b 2-17.

489 a 34-b 13: VI, 10; *Hayvanların Oluşumu Üzerine,* 733 a 6-17.

Hayvanların Tarihi, VI,3.

Hayvanların Tarihi, 507 a 33-b 12; Hayvanların Kısımları Üzerine, 674 b 7-15.

Hayvanların Tarihi, V, 6.

dır[15] ve bunların çoğu ayrıntıları daha sonraki gözlemlerle doğrulanmıştır. Arıların vücut yapıları değilse bile alışkanlıkları hakkındaki incelemesi mükemmeldir.[16] Memelilerin damar sistemleriyle ilgili betimlemesi, bazı ayrıntılarında karanlık olsa da, çok sayıda doğru gözlem içermektedir.[17]

DOĞA CETVELİ

Aristoteles sadece hayvan türleri üzerine faydalı bilgileri bir araya getiren değil, aynı zamanda onların sınıflandırılması problemini çözme girişiminde bulunan ilk kişidir. *Hayvanların Kısımları* Üzerine'de bu problemle ilgili ilginç bir tartışma vardır.[18] Platon'un ikili bölme yöntemi üç temel itiraza açıktır. 1) Eğer bölmenin esasına uygun olarak her farklılaşma bir önceki farklılaşmadan çıkmak durumundaysa (örneğin "tüylü" hayvanların vahşi ve evcil diye değil de dikenli ve dikensiz tüylüler olarak ikiye bölünmesi), ikili bölme her alttürün tek bir türsel ayrımla karakterize olmasını gerektirir. Bu türsel ayrım birbirini izleyen ikili bölmelerle kendisini belirlemek ve böylece kendisinden başlangıçtaki belirsizliğinde potansiyel olarak içinde bulundurduğu bütün alttürleri çıkartmak üzere başlangıçta bölmenin ilkesi olarak seçilmiş olan karakterin belirlenmesi işlemini sona erdiren türsel ayrımdır. Fakat

[15] 620 b 11-29; *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 696 a 27-33.
Hayvanların Tarihi, V, 21,22; VIII, 27; IX, 40.
Hayvanların Tarihi 513 a 15-515 a 26; Hayvanların Kısımları Üzerine, III, 4,5. Aristoteles'in hayvanlara ilişkin gözlemleri içinde en dikkate değer olanlarından bazılarıyla ilgili açıklamalar Dr. Singer'in *Studies in the History and Method of Science* adlı eserinin II. Cildi ve Prof. D'Arcy W Thhompson'un *The Legacy of Greece*'de yer alan "Doğa Bilimleri" adlı makalesinde bulunabilir.
I, 2-4 de.

böyle olduğunda ikili bölmelerle ilerlediğimizde zorunlu olarak üyeleri ortaklaşa birden fazla özniteliğe sahip olan doğal grupları parçalamış oluruz. Örneğin bu durumda bazı kuşları kara hayvanları, bazılarını deniz hayvanları grubu içinde sınıflandırmak durumunda kalırız. 2) İkili bölmede her çiftteki türsel ayrımlardan biri, tümüyle negatiftir ve hiçbir daha ileri farklılaşmayı kabul etmez; çünkü "var olmayan bir şeyin türü yoktur",yalnızca pozitif olarak belirlenebilir bir şey belirlemeye elverişlidir. 3) Belirlenebilir olan ne olursa olsun tam bir belirlemeye gereğinden erken ulaşırız. Eğer her derecede tek bir belirlenebilirin iki alternatif formuyla yetinirsek, gerçekte var olan bütün türleri kuşatmak için elimizde yeterince türsel ayrım olmaz.

Eğer bu güçlüklerden kaçınmak için bölme esnasında yeni bir bölme ilkesi benimsersek, örneğin tüylü hayvanları vahşi ve evcil biçiminde ikiye bölersek, bölmemize mantıksal sırayı bozan bir şeyi sokmuş olur ve ikili bölmenin kendisine dayandığı ilkeyi terk etmiş oluruz. O halde ta baştan itibaren gerçekte 'kuş' ve 'balık' gibi çoğu aynı ölçüde karakteristik birden fazla türsel ayrımla birbirinden ayrılan büyük doğal sınıflar olduğunu kabul ederek çok sayıda türsel ayrımı bölmeye sokmak daha doğrudur.

Aristoteles hayvanlar âleminde esas olarak üç benzerlik derecesiyle karşılaşıldığını düşünmektedir. Önce bir aynı türün içinde tam tür özdeşliği vardır. Türün içinde, bireyler arasında ayrımlar vardır, ama onlar hiçbir amaca hizmet etmezler ve onları meydana getirmek veya devam ettirmek, doğanın planına dahil değildir. İkinci olarak bir aynı 'üst cins'in türleri arasında benzerlik vardır. Bu türler yalnızca derece -sayı, büyüklük, yumuşaklık veya sertlik, düzlük veya pürtüklülük vb.- farklılıklarıyla aynı bedensel kısımlara sahiptirler. Üçüncü benzerlik 'üst cinsler'in kendi aralarındaki *analoji bakımından benzerlik*tir. Çünkü

Aristoteles kol, ön ayak ve kanatla yüzgeç arasında, kemikle balık kılçığı arasında, tüyle balık pulu arasında bir türdeşlik (homology) olduğunu mükemmel bir biçimde görmüştür.[19]

Aristoteles pratikte bu ilkeleri hayvanların sınıflandırılmasına nasıl uygulamaktadır? Yazılarında kesin bir sınıflamayla karşılaşılmamaktadır. Çünkü Aristoteles benzeri bir sınıflamayı sunabilmek için yenmesi gerekecek güçlüklerin, özellikle kabul edilen 'üst cinsler'in hiçbiri içine sokulamayan münferit türlerin yanında iki üst cins arasında yer alan ara türlerin varlığından ileri gelen güçlüklerin farkındaydı. Bununla birlikte tasarladığı sınıflama, ana hatlarında oldukça açık ortaya çıkmaktadır ve o, temelde zamanın sınavından başarıyla geçmiştir. Bu sınıflama kendisinden sonra Linnaeus'a kadar hiçbir yeni ilerlemenin gerçekleştirilmemiş olduğu bir yolda kendisinden önce gelen herkese göre bir ilerlemeyi temsil etmekteydi. Onun en geniş kapsamlı bölmesi, günümüzdeki 'omurgalılar' ve 'omurgasızlar' bölmesine karşılık olan 'kanlı' ve 'kansız hayvanlar' bölmesidir. Kanlı hayvanlar grubundaki belli başlı cinsler şunlardır: Doğuran dört ayaklılar, memeli deniz hayvanları, kuşlar, yumurtlayan dört ayaklılar, ayaksız hayvanlar (sürüngenler ve hem denizde, hem karada yaşayan hayvanlar), balıklar.[20] Bunların dışında münferit türler, insan[21] ve bazı ara türler de vardır. Kansız hayvanlar iç ve dış kısımlarının sağlamlığına göre sınıflandırılırlar: Yumuşak bir dış kısımları olan, tek sert kısımları içlerinde bulunan kafadan bacaklılar; daha sert bir dış kısımları olan, içleriyse yumuşak olan kabuklular; daha da sert bir dış kısımları ve yumuşak

---

19 *Hayvanların Tarihi*, 486 a 14-b 22,497 b 6-13; Hayvanların kısımları Üzerine, 641 a 16-23.

Hayvanların Tarihi, I, 6; II, 15; *Hayvanların Kısımları* Üzerine, IV, 10-13

Hayvanların Tarihi, 490 b 16-19.

içleri olan kabuklular, kafadan bacaklılar dışındaki yumuşakçalar ve (Aristoteles'in seçtiği bölme ilkesinin sonucu olarak her taraflarının sert olduğunu söylemek zorunda olduğu) böcekler.[22] Bunların dışında yarı hayvan, yarı bitki bazı istisnai formlar da vardır; bunlar denizşakayıkları, süngerler ve denizhıyarlarıdır.

Bu cinslerin her birinin birçok türsel ayrımı vardır ve dolayısıyla onlar kendi aralarında şu veya bu türsel ayrımın[23] esas alınmasına göre birçok biçimde gruplandırılabilirler. Ama Aristoteles'in önerdiği tüm gruplama yöntemlerinden en ilginç olanı, meydana gelme (generation) tarzına dayanan gruplamadır.[24] Hayvanlar, yavrunun annenin karnından dışarı atıldığı anda ulaşmış olduğu gelişme derecesine göre doğal bir cetvel üzerinde hiyerarşik olarak sıralanabilirler. Bu derece, annenin sahip olduğu hayati vücut ısısının miktarına bağlıdır. Aristoteles civcivin yumurtadan çıkmasında ısının oynadığı rolden etkilenmiş[25] ve bunun sonucunda ısının tüm gelişmenin ana etkeni olduğu düşüncesine varmıştır. Aristoteles'in gözünde ısı bakımından hayvanlar âleminde kanlı (yani kanı kırmızı olan) hayvanlarla benzeri, fakat daha soğuk bir sıvıya sahip olan hayvanlar arasındaki farktan daha temel bir fark olamazdı. Kanlı hayvanlar arasında ise Aristoteles akciğerleri olanların olmayanlardan daha sıcak olduğunu kabul etmekteydi; çünkü Aristoteles akciğerlerin aşırı ısıyı azaltarak ılımlı hale getirmeye yaradığını düşünmekteydi.

En yüksek hayvan türü, doğuran, yani anne-babalarına nitelik bakımından benzer yavrular dünyaya getirmek için yeterli ölçüde hayati

---

22 *Hayvanların Tarihi*, I, 6; IV, 1; Hayvanların Kısımları Üzerine, IV, 6-9.

Örneğin solunum biçimine veya doğal ortama göre. *Hayvanların Tarihi*, VIII,2.

Hayvanların Oluşumu Üzerine,732 a 25-733 b 16.

Sıcaklık Aristoteles için hatta inorganik dünyada da değişmenin meydana gelmesinde ana etkendir.

vücut ısısına sahip olan hayvanlardır. Aristoteles doğuran hayvanların yumurtasını keşfetmemiştir ve bundan ötürü embriyonu cinsel birleşmenin doğrudan ürünü olarak görmüştür. Bundan sonra gelen tür, '*mükemmel*' bir yumurta, yani büyüklüğü yumurtlamadan sonra değişmeyen bir yumurta yumurtlayan hayvanlar türüdür. Bunu takip eden büyük hayvan ailesi, '*kusurlu*' bir yumurta yumurtlayan hayvanlar ailesidir. Ancak bu noktada Aristoteles gibi onu izleyenlerin de gözünde hayvanlar sınıflamasını son derecede karmaşıklaştıran bir olgu ortaya çıkmaktadır. Balıkların çoğunluğu '*kusurlu*' yumurtalar yumurtlamakla birlikte onlar içinde hiç yumurtlamayan, canlı yavru doğuran bir grup vardır: Kıkırdaklı balıklar. Bunu hayati vücut ısısının bir işareti olarak görebilir ve böylece bu hayvanları kuşlar ve sürüngenlerin üzerine yerleştirmeyi düşünebiliriz. Ancak bunu yapmak, tek bir türsel ayrımı göz önüne alma hatasına düşmek olacaktır. Aristoteles bu hayvanların yerinin gerçekte diğer balıkların yanı olduğunu düşünmekte ve bu hayvanların canlı yavru meydana getirmesini vücut ısısının fazlalılığıyla değil azlığıyla açıklamaktadır: Onlar en başta yumurtalar meydana getirirler, fakat bu yumurtaların dış yüzeylerini sert bir kabuğa dönüştürebilecek kadar sıcak değildirler. Bu yüzden canlı yavrulara dönüşünceye kadar onları korumak üzere yumurtaları vücutlarında tutmak zorundadırlar.[26]

Daha aşağı düzeydeki varlıklar yumurta ve canlı yavru durumlarından önce gelen üçüncü bir evreden, kurtçuk evresinden geçmek zorundadırlar. Aristoteles kurtçuğun kendisinin bir yumurtadan gelişmiş olduğunu kabul etmez; onu, gerçek bir yumurtadan hiçbir parçasının basit olarak besin olmaması bakımından ayrılan, yarı yumurtaya dönüşen, canlı varlığın bütün kısımlarının gelişmesinden doğduğu bir şey olarak betimler.

---

26 *Hayvanların Oluşumu Üzerine*, 718 b 32-719 a 2

Bu varlıkların da altında bir kurtçuk bile meydana getirmeyen kabuklular yer alır. Onların bazısı çiftleşme olmaksızın yavruların kendisinden hareketle gelişeceği sümüksü bir sıvı üretirler. Bazılarında yavrular basit olarak anne-babadan tomurcuklanma ile meydana gelirler.[27] Son olarak bütün aşağı türden hayvanlarda, hatta bazen balıklar kadar yüksek türlerde çamur gibi cansız bir maddeden hareketle kendiliğinden üremeye de rastlanır.

Bütün bundan çıkan doğa cetveli şudur:

		Kanlı Olanlar
		1. İnsan
Viviparous (Doğuranlar)		2. Kıllı dörtayaklılar (kara memelileri)
		3. Cetacea (Deniz memelileri)
		4. Kuşlar
		5. Pullu dörtayaklılar ve apoda [ayaksızlar] (sürüngenler* ve amphibia [hem suda hem de karada yaşayanlar])
Oviparous (Yumurtlayanlar)	Mükemmel yumurtayla	6. Balıklar**
		Kansız Olanlar
	Kusurlu yumurtayla	7 Malacia (Kafadanbacaklılar)
		8. Malacostraca (Crustacea [Eklembacaklılar kolundan kabuklular])
Vermiparous (Kurtçuk yoluyla)		9. Böcekler.
Üreme sıvısı, tomurcuklanma ya da kendiliğinden üreme oluyla çoğalma.		10. Ostracoderma (Kafadanbacaklılardan veya başka yumuşakçalardan.
Kendiliğinden üreme yoluyla çoğalma.		11. Bitkimsi hayvanlar.

[27] *Hayvanların Tarihi*, 546 b 15-547 a 1; *Hayvanların Oluşumu Üzerine*, 761 a 13-19 b 23-762 a 9

* Fakat kıkırdaklı balıklarla fener balıkları içsel olarak yumurtlayıcı, dışsal olarak doğurucudur ve 6-9 sınıflarının bazı üyeleri ise kendiliğinden ürerler.

** Fakat engerekler içsel olarak yumurtlayıcı, dışsal olarak ise doğrucudur.

ÜREME

Aristoteles hayat olaylarının üç ana gruba bölünebileceğini düşünür: Büyüme ve üreme, duyum, yer değiştirme hareketi. Bu üç gruptan ilki, en temel olandır; o (bitkilerde olduğu gibi) yalnız başına var olabilendir. Oysa diğerleri onsuz var olamazlar. Bu grubu meydana getiren olaylar arasında beslenmenin doğası ve organları Aristoteles'i ilgilendirmektedir, ama üreme onun daha fazla ilgisini çekmiş görünmektedir. Sadece en dikkate değer çok sayıda gözlemi değil, en nüfuz edici tartışmaları da üremeyle ilgilidir. Aristoteles üremenin üç farklı tarzda meydana gelebileceğini düşünür: Kendiliğinden üreme, anne-babanın birinden üreme veya anne-babanın ikisinden üreme. Sahip olduğu gözlem yöntemleri düşünülürse Aristoteles'in kendiliğinden üremeye inanmış olmasında şaşılacak bir şey yoktur ve onun bu konudaki görüşü ancak yüzyıllar sonra çürütülebilecektir. Aristoteles anne-babanın biriyle gerçekleşen, eşeysiz (cinsel birleşmeye dayanmayan) üremenin bitkilerde ve bitkiler gibi hareketsiz olan hayvanlarda meydana geldiğini ileri sürer[28] Ancak onu en çok ilgilendirmiş olan, eşeyli (cinsel birleşmeye dayanan) üremenin doğası problemidir. O, aynı zamanda birbiriyle ilişkili şu iki problemi inceler:[29] Üremede anne-babanın her birinin katkısı nedir ve bu katkı (Hipokrates'in inandığı gibi[30]) onun vücudunun bütününden mi, yoksa belli bir kısmından mı gelmektedir?

Birinci bakış tarzının lehine ana kanıt, çocuğun bütün kısımlarında, hatta (bu dönemde inanıldığı gibi) sakatlıklar ve kazanılmış karakterler bakımından da anne-babaya benzemesinden çıkarılmaktaydı. Aristoteles bu soruya 1) çocukla anne-babası arasında, maddi herhangi

---

28 *Hayvanların Oluşumu Üzerine,* I, 1

I, 17,18

Darwin'in 'pangenesis'iyle krş. *Variation*, 27 bölüm.

bir şeyin geçirilmesiyle açıklanamayacak benzerliklerin olduğunu, 2) henüz sakalı çıkmamış veya saçları grileşmemiş insanların sakalları olabilecek veya saçları grileşecek çocuklar meydana getirdiklerini, 3) çocukların bazen anne-babalarına değil, kendilerinden doğrudan maddi bir şeyin miras olarak geçmesi mümkün olmayan uzak atalarına benzediklerini, 4) bitkilerin çoğu zaman kendisinden meydana geldikleri bitkilere, bu sonuncuların üreme sırasında sahip olmadıkları kısımlar bakımından benzediklerini belirterek cevap verir. 5) Nihayet meninin babanın eş türden kısımlarından, yani dokulardan mı, yoksa farklı türden kısımlarından, yani organlardan mı geldiğini kendimize sorabiliriz. Bu sonuncularda benzerlik daha açıktır. Fakat onlar özel bir tarzda düzenlenmiş dokulardan başka bir şey değildirler ve birleşme biçimindeki benzerlik maddi herhangi bir şeyin geçirilmesiyle açıklanamaz. "Eğer bir şey bu birleşmeyi daha sonra yaratıyorsa, benzerliğin nedeni sadece bu şeydir, meninin bedenin bütün kısımlarından gelmesi değildir."[31] Aristoteles burada babanın katkısının maddi bir katkı olmadığı, onun dişi tarafından sağlanan maddeye belli bir form vermekten ibaret olduğu sonucuna doğru gitmektedir.

Bundan başka -incelenmeye değer diğer kanıtları bir tarafa bırakırsak- 6) eğer biz çocukla babası arasında bedenin belli kısımlarındaki benzerlikten hareketle meninin bu kısımların her birini içermesi gerektiği sonucuna geçersek, bir oğlanın genellikle babasının ayakkabılarına benzer ayakkabı giymesinden babasının menisinin ayakkabılarından gelen bir şeyi içinde bulundurması gerektiği sonucuna de geçebiliriz. Bedenin kısımları, tohumun, kendisi için meydana getirdiği elbiseden başka bir şey değildir ve meninin, üzerinde çalıştığı malzeme-

---

[31] 722 b 1-3

den değil de 'yaratıcı kısım'dan, 'işçi'den gelmesi yeterlidir.[32] Meninin kendisinin kan ve et olduğunu söylemek yerine onun baştan itibaren daha sonra kan ve eti meydana getirebilecek bir yapıda olduğunu niçin söylemiyoruz?[33]

Pangenesis öğretisini reddettikten sonra Aristoteles diğer soruya geçer:[34] Meydana getirmede anne-babanın her birinin katkısının gerçek doğası nedir? Bedende bulunduğuna göre meninin ya onun (bedenin) doğal bir parçası (bir doku veya organ) veya bir tümör gibi ilineksel bir şey veya bir fazla ürün veya hastalıklı bir salgı veya bir besin olması gerekir. Bütün bunlar içinde onun ancak bir fazla ürün olabileceğini anlamak zor değildir. O faydalı veya faydasız bir besin fazlasını, yani ya sağlıklı dokular yapmaya yarayan veya ona hizmet etmeyen besin öğelerinin bir fazlalığını temsil etmek durumundadır. Genç ve sağlıklı hayvanların en fazla meniye sahip olmaları olgusu, doğru olanın ilk varsayım olduğunu kanıtlamaktadır. Gerçekten meni, nihai formu altında faydalı bir besin fazlalığı, doğrudan dokuyu oluşturmaya katkısı olan besin fazlasıdır. Besinin almış olduğu bu nihai form, kanlı hayvanlarda kanın kendisi, kanı olmayan hayvanlarda ise benzeri bir sıvıdır. Fakat meni şüphesiz kan değildir. O halde onun kanın doğrudan bir türevi olduğu kabul edilmelidir. Bir hayvanda kanın en büyük kısmı dokuların oluşturulmasına hizmet eder. Geri kalan meni ise üremeye yarar. Ve çocuk, basit olarak, sözkonusu fazlalık ana kütleye benzediği için anne-babaya benzer. "Eli, yüzü, hayvanın bütününü meydana getirecek olan kan, baştan itibaren belirsiz biçimde el, yüz, hayvanın bü-

32 723 b 27-32
723 a 14-17
724 a 9

tünüdür. Bütün bunların bilfiil olacağı şey, meninin şimdiden bilkuvve olduğu şeydir."[35]

Dişide erkeğin menisine karşılık olan şey, âdet kanaması, yani onda erkeğinkinden daha düşük olan hayati vücut ısısı nedeniyle meniye dönüşemeyen fazla kandır. Meni böylece âdet kanamasından daha fazla 'form kazanmış' olduğu için çocuğun formel veya fail nedeni olarak etkide bulunur. Buna karşılık âdet kanaması maddi neden rolünü oynar. Erkek unsur dişi unsur üzerine mayanın peynire dönüştürdüğü süt üzerine etkisinin aynı olan bir etkide bulunur. Böylece doğal meydana getirmeyle sanatın ürünü olan meydana getirme arasında bir benzerlik vardır: "Erkeğin meniyi salgıladığı yerde, meni gelecekteki embriyonun bir parçası değildir, nasıl ki marangozdan da üzerinde çalıştığı malzemeye maddi bir şey geçmezse. Fakat o, kendisine uyguladığı hareket aracılığıyla formunu ve şeklini ona (maddeye) aktarır. Aletlerini hareket ettiren marangozun elidir. Aletlerin hareketi ise kendi payına madde üzerine etkide bulunur. Marangozun ellerini veya başka herhangi bir kısmını imal edilecek nesnenin doğasına göre değişen belli bir hareketle hareket ettiren, onun sanatının bilgisi ve forma sahip olan ruhudur. Aynı şekilde meni salgılayan erkek hayvanlarda doğa, bu meniden bir alet gibi yararlanır."[36] Çiftleşmede hayvanlar, bitkilerde sürekli olan meydana getirmenin maddi ve fail ilkelerinin birliğini gerçekleştirirler: "Hayvanlar, bölünmüş bitkiler gibidir."[37] Üremenin koşulu olan bu birlik, tam da büyüme ve üreme onların bütün hayatını oluşturduğu için bitkilerde süreklidir. Aynı zamanda daha yüksek duyum ve hareket hayatına sahip olan hayvanlarda ise birlik ancak geçicidir.

726 b 15-18

730 b 10-21.

731 a 21.

Aristoteles buradan *pangenesis* adı altında daha önce tartışmış olduğu problemle temelde aynı olan ve biyoloji tarihinde önemli bir rol oynamış olan bir probleme geçer[38]. Yavru hayvanın kısımları, tohumda, önceden gelişmiş bir biçimde zaten var mıdırlar, yoksa onlar bir ağın delikleri gibi *epigenesis* yoluyla sırayla mı meydana gelirler? Bu soruya Aristoteles kısımların embriyonda tümüyle var olmadıkları yönünde cevap verir. Bu, onların var oldukları, ama gözle görülemeyecek kadar küçük oldukları anlamına gelmez, çünkü akciğer kalpten büyüktür ama yine de ondan sonra ortaya çıkar. Fakat daha önce ortaya çıkan kısım daha sonra ortaya çıkanı meydana getirmez, aksi takdirde onun bu sonuncunun formuna daha önceden sahip olması gerekir. Oysa açık olarak böyle değildir.

Gelişmenin kaynağı babada aranmalıdır, ama o, gelişimi sürecinde embriyonla temas halinde değildir. Baba, meniyi harekete geçirir. Meni bu hareketi, dişi tarafından sağlanan maddenin bir kısmına aktarır. Bu kısım da kendi payına onu bir başkasına geçirir ve bir makinede olduğu gibi bu böylece sürüp gider. Profesör Platt'ın işaret ettiği gibi,[39] "Günümüzde de bu bilmeceyi daha iyi bir şekilde çözme gücüne sahip değiliz. Söyleyebileceğimiz tek şey spermin yumurtaya nüfuz eder etmez bir dizi hareketin başladığı, bu hareketlerin onu farklılaştırdığı ve sırayla bütün kısımlarını geliştirdiğidir"

Isı, gelişmenin bir aracıdır, ama sadece aracıdır. "Sertlik ve yumuşaklık, yapışkanlık ve kırılganlık ve hayat ve ruha sahip olan kısımlarda bulunan bütün diğer niteliklerin basit olarak sıcak ve soğuktan ileri geldiğini kabul edebiliriz, ama kendisinden dolayı etin et, kemiğin kemik olduğu ilkeye geldiğimizde durum değişir. Onları oldukları şey yapan,

---

38 733 b 23.

Hayvanların Oluşumu Üzerine'nin çevirisi, 734 b 6 ile ilgili dip not

baba tarafından gerçekleştirilen harekettir. Baba, kendisinden meydana gelecek yavrunun kuvvesi olan maddenin fiilidir. Sanatın ürünü olan şeylerde de aynı durum sözkonusudur: Sıcak ve soğuk, çeliği yumuşak veya sert kılabilir, ama onu kılıç yapan, kullanılan aletlerin hareketidir; bunun nedeni hareketin, sanatın ilkesini içinde bulundurmasıdır. Çünkü sanat, eserin hareket noktası ve formudur; ancak o, bir başka şeyde bulunur; buna karşılık doğanın hareketi, bilfiil forma sahip bir başka doğadan çıkan ürünün bizzat kendisinde bulunur."[40]

Aristoteles gelişmede en genel özelliğin en özel özellikten önce geldiğini kabul etmesi bakımından von Baer'i haber verir. Böylece (bitkiler ve hayvanlarla paylaştığımız) besleyici ruh, (sadece hayvanlarla paylaştığımız) duyusal ruhtan; duyusal ruh ise akıllı ruhtan önce gelir.[41] Ruh, maddi bir temele sahip olduğunda, dört unsurun her birinden daha 'Tanrısal' bir şeye ihtiyaç gösterir ve besleyici ve duyusal ruh için böyle bir temeli, meniye köpüklü niteliğini veren -ne hava ne ateş olan, fakat "yıldızların unsuruyla benzerlik gösteren" ▯- pneuma (nefes) sağlar. Sadece aklın, maddeyle ilişkisi yoktur. "Sadece o, dışarıdan gelir ve yine sadece o Tanrısaldır.[42] Aristoteles'in aklın meniye ne zaman nüfuz ettiğini kabul ettiği çok sorulmuştur. Bu konuda o, tam bir sessizlik içindedir. Başka bazı pasajlarda akılla duyum arasında süreklilik tesis eder gibi görünmesine karşılık[43] akılla ruhun diğer yetilerinin karakter, köken ve kaderleri bakımından tam farklılığı, Aristoteles'in birçok eserinde kendisine sık sık geri döndüğü bir öğretidir [44]

---

40 734 b 31- 735 a 4

736 a 35-b 5

736 b 27-737 a 1.

İkinci Analitikler, II, 19; *Metafizik*, A,1.

Örneğin *Ruh Üzerine*, III, 4,5; Metafizik, 1070 a 26: *Nikomakhos'a Etik*, 1178 a 22.

Büyüme asgari hayati fonksiyon olduğu için bedenin ilk ortaya çıkan kısmının bir 'büyüme ilkesi'ne sahip olan kısım olması gerekir[45] ve Aristoteles aynı zamanda gözlem ve kurama dayanarak bu kısmın yürek olduğunu ileri sürer: "Çünkü yavru hayvanın, anne-babasından ayrıldığında, tıpkı kendi evini kuran bir oğlun baba evinden ayrılmasında olduğu gibi başının çaresine bakabilecek bir durumda olması gerekir. Bundan çıkan sonuç onun bir sonraki evrede bedenini kendisinden hareketle yöneteceği bir ilk ilkeye sahip olması gerektiğidir. Çünkü hayvan büyür ve besini son aşamada kan veya onun benzeridir ve kanı içinde bulunduran, kan damarlarıdır. Kan damarlarının kaynağı ise yürektir."[46] Diğer kısımların sırayla gelişmesi belli bir bakış açısından sıcak ve soğuğun etkisiyle açıklanabilir, ama bu tek yanlı bir açıklama olur. Aynı zamanda onların ereksel nedenini, organizmanın hayatında oynayacakları rolü de hesaba katmak gerekir. Aristoteles'in onların gelişmesinin düzeni üzerine görüşleri şüphesiz embriyonları gözlemlemesine dayanmaktadır, ama o a priori bir açıklama getirme kabiliyetine de sahiptir. Bununla birlikte Aristoteles'in gözlemin üstünlüğüyle ilgili sağlıklı bilimsel bir görüşü vardır. Arıların gelişmesiyle ilgili olarak 'olaylar henüz yeterli ölçüde anlaşılmış değildir. Eğer bir gün anlaşılabilirlerse, kuramlardan çok gözlemlere güvenmek gerekecektir ve kuramlara ancak gözlemlenen olaylarla uyuştukları ölçüde önem vermeliyiz" der.[47]

Aristoteles'ten önce cinsiyeti belirleyen nedenin ne olduğu çok tartışılmıştır. O hiçbir selefinin olgulara yeter derecede yakından bakmadığı görüşündedir ve daha doyurucu olduğunu düşündüğü bir açıkla-

---

Hayvanların Oluşumu Üzerine,735 a 15

749 a 5-23.

760 b 32-33

ma önerir. O, bütün bedenin kendisi üzerinde inşa edildiği iskele olan damarlar sisteminde daha önceden bir fark olmaksızın eril organların bir embriyonda, dişil organların bir başkasında gelişebileceklerini düşünmenin bir hata olduğunu ileri sürer. Cinsiyetle ilgili kısımlar cinsiyetin nedenleri değil, daha derin bir farklılığın sonuçlarıdır. Embriyon fazla kanı 'pişirebilecek' ve meniye dönüştürebilecek kadar yüksek bir ısıya sahip olduğunda erkek, bu güce sahip olmadığında ve (kadınlarda âdet kanamasının gösterdiği gibi) fazla kan, kan olarak kaldığında, dişi meydana gelir. Ve embriyon erkek unsurun menisinin dişi tarafından sağlanan maddeye egemen olmayı başarıp başarmamasına göre daha sıcak veya daha soğuktur. Böylece cinsiyeti belirleyen koşullar ilke olarak cinsel birleşme anından itibaren vardır. Cinsiyetle ilgili kısımlar daha sonra eğer organizma meni üretme gücüne sahipse belli bir organ için, meniye dönüşemeyen fazla kana yer bulmak durumunda ise bir başka organ için, yani organizmanın ihtiyacına göre biçimlenir.

Kalıtım olguları, benzeri ilkelerden hareketle açıklanır.[48] Eğer erkek unsur dişi unsura tamamen egemense, yavrular erkektir ve başka bakımlardan da babaya benzerler. Eğer erkek egemense, fakat verdiği itki dişinin tepkisiyle ılımlaştırılmışsa, yavrular baba yerine büyük babaya benzerler veya eğer sözkonusu itki daha da büyük ölçüde ılımlaştırılmışsa, küçükler baba tarafından daha uzak bir akrabaya benzerler. Eğer erkek, erkek olarak değil de birey olarak egemense, küçükler dişi olurlar, ama babaya benzerler. Eğer erkek, birey olarak değil, erkek olarak egemen ise, küçükler erkek cinsiyetine sahiptirler, ama anneye benzerler. Eğer dişi egemense, küçükler dişi olurlar ve anneye benzerler. Eğer dişi unsur, egemen olmakla birlikte süreç esnasında ılımlaştırılırsa, küçükler anne tarafından herhangi bir ataya benzerler. Eğer

48 IV, 3.

anne-baba tarafından verilen itkiler birbirine karışmışsa, küçükler hiçbir ataya benzemezler ve sadece türün özelliğini korumakla yetinirler. Nihayet bu karışıklık daha da tam olduğunda küçükler, hayvan olma özelliği dışında hiçbir özelliği devam ettirmezler. Başka deyişle onlar anne-babalarının ait olduğu türle diğer bir tür arasındaki sınırda yer alan hilkat garibeleri olurlar.

EREKBİLİM

Aristoteles hayvanların özellikleri arasında önemli bir ayrım yapar [49] Bazı özellikler tüm türü karakterize eder, bazıları (örneğin bazı durumlarda renk) türün içinde değişiklik gösterir. Bu iki özellik grubu farklı şekillerde açıklanır. Birinciler bir ereksel nedenle açıklanırlar veya başka deyişle formel nedenden ileri gelirler. Örneğin gözleri olan hayvanların onlara sahip olmalarının nedeni, duyumun, bu hayvanların kendileri için var oldukları ereklerden biri olması, hayvanın özsel özelliklerinden biri olmasıdır. "Karşımızda doğanın belli ve düzenli ürünlerinden biri bulunduğunda, her şeyin şöyle bir şey olmaya doğru gittiği için var olduğunu değil, daha çok şöyle bir şey var olduğu için öyle bir şeye doğru gittiğini söylememiz gerekir. Çünkü oluş, varlığı izler ve oluşun ereği, varlıktır. Bunun tersi sözkonusu değildir" [50] Buna karşılık değişken özellikler, maddi veya fail nedenden ileri gelirler: "Hayvanın zorunlu olarak bir gözü olması gerekir (çünkü hayvan kavramının kendisi bunu gerektirir); ama o bir başka tür zorunluluktan ötürü şöyle veya şöyle bir göze sahip olacaktır" [51] O halde Aristoteles'in

---

[49] 778 a 16-b 19.

b 1-6

b 16-18

ereksel nedenleri kullanmasının bir sınırı vardır. O mekanik türden nedenlerle açıklanan kendiliğinden değişikliklerin var olduğunun farkındadır.

Bununla birlikte Aristoteles'in organik hayatın problemlerini ele alış tarzı her şeyden önce erekbilimcidir. Bu özellikle *Hayvanların Kısımları Üzerine* ile bu eserin bir girişi olarak kabul edilebilecek *Hayvanların Yürüyüşü Üzerine*'de açıktır. Bu iki eserden ilkinin başlangıcında[52] Aristoteles biyolog için ereksel nedenlerin fail nedenlerden daha önemli olduğu ilkesini ortaya koyar. "Hekimin ya da inşaatçının işini nasıl yaptığını düşünelim. O önce peşinde koştuğu erekle ilgili kesin bir görüş oluşturmakla işe başlar... ve bu görüş daha sonra gerçekleştirdiği her adımın nedeni ve onunla ilgili olarak verdiği açıklamadır... Doğanın ürünlerinde güzel ve ereksel neden, bu tür sanatın ürünü olan eserlerde olduğundan daha baskındır."[53] Aristoteles doğanın işleyiş tarzını sanatın çalışma biçimine o kadar sıkı bir şekilde özdeş kılar ki aşağıdaki pasajda açık bir şekilde doğa incelemesini teorik bilimlerden çok prodüktif bilimler grubu içine sokar: "Doğa bilimi ve teorik bilimlerdeki (yani metafizik ve matematikteki) zorunluluk ve kanıtlama tarzı farklıdır. Çünkü bu sonuncularda hareket noktası var olandır, buna karşılık ilkinde, olacak olandır. Çünkü olacak olan -örneğin sağlık veya bir insan- ondan önce gelen şu veya bu şeyin varlığını veya meydana gelmesini zorunlu kılar. Önce gelen şu veya bu şey var olduğu veya meydana geldiği için sağlığı veya insanın şu andaki veya gelecekteki varlığını zorunlu kılmaz. Ayrıca zorunlu önceden gelen şeyler dizisinin kendisinin ezeli-ebedi olarak var olduğunu, onların varlığa gelişini ise eseri olarak belirlemiş olduğunu söyleyebileceğimiz bir hareket nokta-

---

52 645 a 7-26 da hayvanlarla ilgili incelemenin savunulmasıyla krş.
639 b 16-21

sına bağlamak da mümkün değildir."[54] Böylece biyolojik araştırmalarda izlenmesi uygun olan sıra, her hayvanın oluşum sürecinin kendisinden hareket etmek değildir; önce onun mevcut özelliklerini göz önüne almak, sonra onların oluşumuyla ilgilenmektir: "Çünkü oluşum sürecinin ereği, oluşmuş olan şeydir; oluşmuş olan şeyin ereği, oluşum süreci değildir."[55]

Empedokles, karşıt yöntemi benimsemişti. O örneğin belkemiğinin herhangi bir amaçla değil, 'embriyonun rahim içinde kendi üzerine kıvrılmış olması nedeniyle kırılmış olmasından dolayı' omurlara bölündüğünü savunmaktaydı.[56] Başkaları 'bedende bulunan suyun, akıntılarıyla mide ve diğer sindirim ve boşaltım organlarının meydana gelmesine neden olduğunu, nefesin dışarı çıkarken burun deliklerini açtığı'nı söylemişlerdi.[57] Aristoteles'e göre bu, ağaç oymacısına, kendisiyle ağacı oyduğu elinin hangi güçlerden ötürü sahip olduğu o şeklini aldığı sorulduğunda bunun 'balta veya matkap sayesinde' olduğunu söylemesine benzemektedir. Bu cevap doğru, ama yetersiz olacaktır. Onun aletinin darbesi sayesinde şu kısmın içbükey, diğer kısmın, dış kısmın düz bir biçim aldığını söylemesi yeterli değildir. Ayrıca onun, darbesini o sonucu elde etmesini sağlayacak tarzda vurmasının nedenlerini, onun nihai hedefinin ne olduğunu belirtmesi gerekir [58] İlk düşünürlerin yanlışı, maddi ve hareket ettirici nedenleri gayet güzel göz önüne almalarına karşılık formel nedenleri veya (aynı şey demek olan) ereksel nedenlerin hiçbirini bilmemeleridir.

---

54 A.g.y., b 30-640 a 8
640 a 18
A.g.y., a 21
b 12-15
641 a 5-14

Aristoteles'in üzüntüyle işaret ettiğine göre tam da Demokritos'un öz kavramını sezinlemeye başladığı sırada Sokrates dikkati doğadan politika ve ahlak alanına çevirmiştir.[59] Fakat Demokritos da 'şekil ve rengin çeşitli hayvanların ve onların farklı kısımlarının özünü oluşturduğu'nu sanma yanlışına düşmüştür.[60] Böyle bir şeyi ileri sürmek, yapı üzerinde ısrar edip işlevi gözden kaçırmaktır. Ölü bir el, canlı bir elle aynı yapıya sahiptir, ama canlı bir elin işini yapamayacağı için gerçekte bir el değildir. Biyolog her canlı yaratığı ve canlı organı, ölü olanından ayıran şeyi açıklamak zorundadır. Bu, ruhtur. Ancak bu, biyologun ruhun bütün biçimlerini açıklamak zorunda olduğu anlamına gelmez. İnsana özgü olan akıllı ruh, biyologun inceleme alanının dışındadır. Ama onun ruhun, canlı varlıkların büyümelerini ve türlerini devam ettirmelerini sağlayan, onlara hareket ve duyum veren güçlerini dikkate alması gerekir. Türün devamını doğadaki erekselliğin en açık kanıtı olarak görmesinden ötürü Aristoteles için üreme özel bir öneme sahiptir: "Bir hareketin kendisine yöneldiği nihai bir ereğin var olduğu durumda, ona engel olan bir şey yoksa her zaman sözkonusu nihai ereğin, hareketin amacı olduğunu söyleriz. Bundan kendisine doğa adını verdiğimiz gerçekten var olan bir şeyin olması gerektiği sonucu çıkar. Çünkü verili bir tohum ne herhangi bir canlı varlığı meydana getirir, ne de ondan herhangi bir varlık çıkar. O, belli bir anne-babadan çıktığı gibi aynı şekilde belli çocuklar meydana getirir. Böylece çocuğun hâkim düzenleyicisi olan, onu biçimlendiren, tohumdur. [61]

Görülebileceği gibi Aristoteles'in erekbilimi, 'içkin' bir erekbilimdir. Her türün ereği, o türün içindedir; Onun ereği, basit olarak, belli

[59] 612 a 24-31
640 b 29-31
641 b 23-29

bir tür varlık olmak veya daha tam olarak büyümek ve türünü devam ettirmek, algılamak ve var oluş koşullarının -örneğin çevresinin- izin verdiği ölçüde özgür ve etkili bir tarzda hareket etmektir. Aristoteles sadece bir kez (ve yine son derecede dikkatli bir biçimde) bir türün bazı özelliklerinin başka bir türün yararına olabileceği düşüncesini ileri sürer: Köpek balıklarının ağızları, ısırmak için döndüklerinde avları kaçabilsin diye yüzeyin altındadır, ama onun ereği aynı zamanda onların gereğinden fazla yemelerini önlemektir.[62]

Aristoteles hayvanlarının yapısının bir amaca karşılık olduğunu söylediğinde akla doğal olarak şu soru gelmektedir: Kimin amacına? Aristoteles'te onun bireysel varlıkların amacı olduğuna işaret eden hiçbir şey yoktur. Genel olarak o, bir amaca göre etkide bulunan şeyin doğa olduğunu ifade eder. Ama doğa bilinçli bir fail değildir. O, bütün canlı varlıklarda bulunan hayat gücüdür. Aristoteles bir pasajda doğanın yanına Tanrı'yı da koyar: "Tanrı ve doğa hiçbir şeyi boşuna yapmazlar."[63] Ancak Aristoteles'in gerçekten kendisine inandığı Tanrı, kendi kendisini temaşa etmeye dalmış ve dünya üzerinde ancak bir arzu nesnesi olarak etkide bulunan bir Tanrı'dır (*Metafizik* bu Tanrı'nın kanıtıdır). Burada 'Tanrı ve doğa' ifadesi yalnızca sıradan düşünme biçimlerine verilen bir ödün gibi görünmektedir ve Aristoteles kendisinden önce birçok düşünürün yapmış olduğu gibi şüphesiz yetersiz olan bir 'hiçbir zihnin amacı olmayan amaç' kavramıyla yetiniyor görünmektedir.

Aristoteles'in erekbilimi tam değildir. O, hayvanların yapısında birçok kusurun varlığını kabul etmek zorundadır. Bunlar bir sanat ese-

---

62 696 b 24-32. Aristoteles, *Politika*, 1256 b 15-22 de bitkilerin hayvanlar için, aşağı türden hayvanların da insanlar için var olduğu yönündeki Sokratesçi bakış tarzını kabul eder. Ama bu pasajda biyoloji yapmamaktadır.

63 *Gök Üzerine*, 271 a 33.

rindeki kusurlar gibi yapanının beceriksizliğine mal edilemez. Bundan dolayı Aristoteles onları maddenin bir kusuruna yüklemektedir; ancak bu, madde olarak maddede veya belli bir maddede herhangi bir kusurun olması anlamında değildir, başka amaçlara uygun düşmesi mümkün olmakla birlikte doğanın çoğu zaman gerçekleştirmek istediği özel amaca uygun düşmeyen bir madde üzerinde çalışmak zorunda olduğu anlamındadır. İki tür kusur özel olarak ilgi çekicidir. Önce bir türün bireysel üyelerinin göstermeleri mümkün kusurlar vardır. Doğanın bazı bireyleri kusursuz kılma konusunda başarılı olurken diğer bireyleri kusursuz kılma konusunda niçin başarısızlığa uğradığını kendimize sorabiliriz. Aristoteles bunun nedeninin maddenin değişmeye tabi olması olduğunu söylemektedir. Gök cisimleri ezeli-ebedi yasaya tam olarak itaat etmektedirler, çünkü 'beşinci unsur'un saf tözünden yapılmışlardır. Buna karşılık ayaltı âlemine ait şeyler değişmeye tabidirler, çünkü maddeleri hiçbir zaman katışıksız toprak, su, hava veya ateş değildir, son derecede değişik tarzlarda bunların birbirleriyle birleşmesinden meydana gelen karışımdır. Aristoteles'in belli kimyasal yakınlıkların varlığına ilişkin bir düşüncesi olmadığı gibi unsurların birbirleriyle ancak belli oranlar içinde birleşebilecekleri yönünde bir görüşü de yoktur.

İkinci olarak tam gelişmemiş organların, yani bir cinsin türlerinin çoğunda bir işlevi yerine getiren, ama bazılarında herhangi bir amaca hizmet edemeyecek kadar küçük veya zayıf olan organların varlığını açıklamamız gerekmektedir Bunlara ilişkin olarak Aristoteles'in söyleyebildiği tüm şey, onların 'işaret ödevi görmek için', yani doğanın sözünü ettiğimiz durumlarda yerine gelmemiş olan normal amaçlarına işaret etmek için var olduklarıdır.

Aristoteles'in erekbilimci açıklamalarının hepsi aynı ölçüde başarılı değildir. O, hayvanların dış kısımlarının yapısını, modern bir evrim-

cinin yapabileceği gibi genellikle başarılı bir biçimde açıklamaktadır. Cuvier, Aristoteles'in kuşların gözle görülür kısımlarının, onların değişik yaşam koşullarına uyum sağlamaları konusundaki açıklama tarzını öve öve bitirememiştir. İç kısımları ele aldığında ise yeterince ince kesip biçme çalışmalarının olmaması ve kendi çağında anatomi ve fizyoloji ile ilgili sağlıklı kavramların tümüyle yokluğu yüzünden büyük zorlukla karşılaşmıştır. Örneğin o, sinir sisteminin varlığını ve beynin temel önemini fark etmemiştir. Ona göre beynin rolü fazla vücut ısısını ılımlı hale getirmektir. Bu alanda, ayrıntılı açıklamalarından daha değerli olan, erişmiş olduğu bazı büyük genellemelerdir. Örneğin o tüm hayatın sürekliliğini kabul etmiştir. Asgari bir hayata sahip olan ve cansız maddeden ancak zorlukla ayırt edilebilen bitkilerin, bitkilerden hayvanlara geçişi temsil eden bazı ara varlıkların, farklı hayvan cinslerini kendi aralarında birbiriyle birleştiren ara halkaların olduğunu, insanın akıl hariç her bakımdan yüksek dörtayaklılar cinsinin devamından başka bir şey olmadığını görmüştür [64] Aristoteles örneğin bacaklarla kanatlar ve yüzgeçler veya pullarla tüyler arasında türdeşliğin varlığını formüle eden ilk kişidir [65] O belli bir türdeki belli bir organın yokluğunu elde mevcut maddenin bir başka organı meydana getirmek için kullanılması olgusuyla açıklayarak eşdeğer organlar yasasını tesis etmiştir.[66] Doğanın bazen belli bir işlevi yerine getirmek için bir organı

---

[64] Krş. *Hayvanların Tarihi*, VIII, 1;Hayvanların Kısımları Üzerine 681 a 9-b 8 vb. *Hayvanların Tarihi*, 486 b 17-22;Hayvanların Kısımları Üzerine,693 b 2-5,696 a 25-27,Hayvanların Yürüyüşü Üzerine,709 b 30,713 a 1, 714 b 3. Türdeşlik, yapıdan çok işlev türdeşliğidir ve Aristoteles'in onu kabul etmesi kesinlikle herhangi bir derinlemesine anatomik incelemeye dayanmamaktadır.

[66] *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 651 b 13, 655 a 27, 658 a 35, 663 a 32, 664 a 1,685 a 25, 689 b 30,694 a 27, b 18,695 b 7; Hayvanların Yürüyüşü Üzerine, 714 a 16. Bununla birlikte Goethe 'Doğa bir yerde sarf ettiği bir şeyi bir başka

meydana getirdiğine, ama onu ikinci bir amaç için kullandığına işaret etmekle birlikte[67] doğada her işleve bir organın ve her organa bir işlevin ayrılmış olması anlamında iş bölümü yasasını keşfetmiştir.[68] O, beslenme rejimindeki farklılıklarla sindirim organları arasındaki farklılıklar arasında var olan ilişkiyi iyi bir biçimde göstermiştir.[69] Hiçbir hayvanın birden fazla uygun savunma aracına sahip olmadığına işaret etmiştir.[70] Bu ve başka birçok durumda erekbilimsel yöntem onun hiçbir mekanist yöntemin ortaya koyamayacağı olayları keşfetmesine imkân vermiştir. Eğer onun erekbilimi zaman zaman fazla kolaya kaçmakta ve dikkati gerçek bir mekanik nedensellikten başka yöne çevirtmekteyse, bu, biyolojisinin gerek kendisinden önce gelen bütün biyolojilere gerekse kendisini takip eden birçok yüzyıl boyunca ortaya çıkacak biyolojilere olan muazzam üstünlüğünü göz önünde tutarak bağışlayabileceğimiz bir kusurdur.[71]

---

yerde tasarruf eder' ilkesini ortaya atma şerefinin kendisine ait olduğunu ileri sürmüştür.

Hayvanların Kısımları Üzerine, 659 a 20, 662 a 18, 688 a 22,690 a 2.

68 *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 683 a 22; *Politika*, 1252 b 1.

Hayvanların Kısımları Üzerine, III, 14.

663 a 17; krş. *Hayvanların Tarihi*, 487 b 26, 504 b 7.

Aristoteles'in teleolojisinin müjdelediği ve Darwin tarafından doğrulanan dikkate değer kapsam, W.F. Bain'in *Body and Soul* adlı eserinde ortaya konmuştur

BÖLÜM V

PSİKOLOJİ

RUH VE YETİLERİ

Psikolojinin konusu 'ruhun doğasını, özünü ve özniteliklerini keşfetmektir'[1] Öznitelikleri araştırma yöntemi, kanıtlamadır. Aristoteles özü keşfetmenin benzeri bir yöntemi olup olmadığını sorar. Bölmeyi mümkün bir yöntem olarak önerir ve gerçekten de bu yöntemi benimser. Yapılacak ilk şey, ruhun, varlığın ana bölümlerinden -kategorilerden- hangisine ait olduğunu ve yine onun bilkuvve mi yoksa bilfiil bir şey mi olduğunu belirlemektir. Ancak bu noktada bir güçlük kendini gösterir: Ruhun, çeşitli oranlardaki varlıkları farklı türleri veya hatta farklı cinsleri meydana getiren farklı kısımları olduğunu varsayalım. Bu durumda onun tek bir tanımının olmaması durumu ortaya çıkabilecek, temel olgular ruhun farklı türleri olacak ve genel olarak 'ruh' adına karşılık olacak tek bir şey olmayacak veya o, farklı ruhlar arasında ortak bir doğanın ancak zayıf bir nüvesi olacaktır.[2]

Aristoteles'in soruya cevabı gerçekte ruhun türlerinin, ne ruha ilişkin tek bir tanımın onun bitkiler ve hayvanlardaki basit görünümleriyle insanda ya da Tanrı'da ulaştığı doruk noktaları arasında değişen çeşitlilikleri konusunda yeterli bir fikir verebileceği kadar aynı, ne de bizim onun çeşitliliklerinde ortak bir doğayı kabul edemeyeceğimiz ka-

---

1 *Ruh Üzerine*, 402 a 7
402 a 10-b 8

dar farklı olduklarıdır. Geometrik şekiller, üçgenle başlayan ve giderek her biri kendisinden önce gelenlerin tümünü bilkuvve içeren daha karmaşık şekillere yükselen bir düzen içinde sıralanabilirler. Aynı şekilde ruhun formları her bir terimi kendisinden önce gelen bütün terimleri varsayan, ama kendisi onlar tarafından içerilmeyen belli bir dizi oluşturur. Asgari ruh, besleyici ruhtur, çünkü o canlı veya 'ruha sahip olan' bütün varlıklarda, yani gerek hayvanlar, gerekse bitkilerde mevcuttur. Ondan sonra, bütün hayvanlarda var olan duyusal ruh gelir. Duyusal ruhta aynı derecelenme yeniden kendini gösterir; çünkü dokunma, bütün diğerlerinin gerektirdiği, gerek onların var olduğu her seferinde, gerekse var olmadıkları kimi zamanlarda var olan asgari duyum formudur.[3] Aristoteles için dokunma, tatma, koklama, işitme ve görmenin, içinde duyumun ayırt edici özelliği olan nesnesinin 'maddesiz formunu alma' doğasının gitgide artan bir mükemmellikle ortaya çıktığı bir diziyi oluşturduklarını söylemek fazla hayali bir şey söylemek olmayacaktır.[4]

Duyusal ruh yalnızca algılama işlevine sahip değildir, aynı zamanda onun zorunlu bir sonucu olarak haz ve acıyı hissetme ve dolayısıyla bütün hayvanlarda bulunan arzulama işlevine de sahiptir. Duyusal yetinin, hepsinde olmasa da çoğu hayvanda bulunan iki başka ürünü daha vardır: 1) Bilgiyle ilgili ürünü, Aristoteles'in hayal gücü (phantasia) adını verdiği yetidir ki hafıza bu yetinin daha ileri bir aşamasını oluşturur; 2) arzu etmeyle ilgili ürünü ise hareket yetisidir.[5] Nihayet onda insana özgü olan bir yeti, akıl yetisi vardır.[6] Bu yeti, algıdan, tür bakımından

---

3 414 a 2-4, 415 a 3-6,435 a 12

Beare,*Greek Theories of Elemantary Cognition*, 230; krş. *Ruh Üzerine*, 429 a 2

Hamlet'in 'kuşkusuz duyuya sahipsiniz. Aksi takdirde hareket edemezdiniz' sözleri (ııı.4,71) büyük bir olasılıkla Aristoteles'e geri gitmektedir.(G.G. Greenwood, *Class.Rev*.xvıı, 463 vd.).

413 a 22-b 27, 414 a 29-415 a 12

ayrı bir şey olarak ele alınır. Bununla birlikte görme, işitme vb. gibi özel biçimlerinde değil, algı olmak bakımından genel doğasında ele alındığında, algıya duyum ile akıl arasındaki uçurumu kapatmaya doğru giden belli sayıda işlevler yüklenir.

Aristoteles ruhun yetilerinde bu düzenin zorunluluğunu göstermeye çalışır. Canlı varlıkların hayatı, eğer sadece gerekli olan onun sürdürülmesiyse, ikili bir süreç, büyüme ve çözülme süreci aracılığıyla sürdürülmek zorundadır ve besleyici işlev, bütün canlı varlıklarda, onların varlıklarını korumak için iş başında olmalıdır. Duyum, bütün canlı varlıklar için aynı derecede zorunlu değildir. Bitkiler ve hareketsiz hayvanlar, besinlerini otomatik olarak içinde yetiştikleri ortamdan alırlar. Ancak hareket yetisi, duyum olmaksızın işe yaramayacağı için duyumu gerektirir. Gerçekten eğer kendisini bulduğunda besinini tanıyamayacaksa, hayvanın hareket etmesinin yararı yoktur. Bundan başka bütün duyular içinde dokunma, en vazgeçilmez olandır, çünkü bir canlının kendisi için neyin iyi, neyin kötü olduğunu uzaktan ayırt edebilmesi zorunlu değildir; ama nesneyle temas halinde olduğunda her halükarda onu ayırt edebilmesi gerekir. Ayrıca besin, dokunulabilir nitelikleri sayesinde besleyicidir. Dokunmanın değişik bir biçimi olan tatma da vazgeçilmezdir, çünkü hayvan, besinin çekiciliği, besin olmayanın iticiliğini meydana getiren nitelikleri tatma sayesinde bilir.

Diğer duyular hayatın kendisinden çok iyi hayata hizmet ederler Uzaktan algı zorunlu olmamakla birlikte besinlerini bulmada ve kendileri için kötü olan şeylerden kaçınmada hayvanlara yardımcı olur. Ayrıca işitme ve görme, her biri kendi tarzında olmak üzere, zihnin hayatına yardımcı olurlar. İşitme; konuşma, öğrenme ve öğretmenin temel aracı olduğu için özel bir değere sahiptir. Görme de sadece kendi konusu olan renk bakımından değil, aynı zamanda sayıları, boyutları,

biçimleri ve hareketleri bakımından şeyler arasında var olan farklılıkları net bir biçimde gösterdiği için aynı şekilde büyük bir değere sahiptir.[7]

RUH VE BEDEN

Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin hemen başında bizi psikolojisinin merkezine yerleştiren bir başka soruyu ortaya atar: Ruhun öznitelikleri, diye sorar, canlı bir varlık olarak adlandırdığımız ruh ve bedenden meydana gelen varlığın ortaklaşa sahip oldukları şeyler midir, yoksa onların bazıları sadece ruha mı aittir?[8] Eğer ruh sadece kendine özgü özniteliklere sahipse, bedenden ayrılabilir bir şey olmalıdır. Aksi takdirde o, kendisiyle cisimlerin matematiksel niteliklerini fiziksel niteliklerinden ayırdığımız soyutlama fiiline benzer bir fiille ancak düşünceyle bedenden ayırt edilebilir bir şey olmalıdır. Zihinsel fenomenlerin çoğu bedensel bir duygulanımla (affection) birlikte bulunur. Ünlü bir çağdaş kuramı müjdeleyerek Aristoteles sözlerine gerekli bedensel koşulların mevcut olduğu durumda korku ve öfke gibi heyecanların, en küçük bir zihinsel nedenle veya hatta herhangi bir zihinsel neden olmaksızın meydana geldiğini ekler. O halde zihinsel olaylar 'madde içeren sistemler'dir. Onların iyi bir tanımı, ne formları veya ereklerini (akılsal nedenlerini), ne de maddelerini (fizyolojik koşullarını) dışarıda bırakmalıdır. Böylece ruh veya hiç olmazsa ruhun bu türü, doğa bilgininin araştırma alanına girer. Biz öfkeyi ne diyalektikçilerin yaptıkları gibi yalnızca intikam arzusu, ne genellikle doğa bilginin yaptığı gibi yalnızca kalbi çevreleyen kanın kaynaması olarak tanımlamalıyız. Maddede

III.12,13; *Duyu ve Duyusallar Üzerine*, 436 b 10-437 a 17; *Metafizik*, 980 a 21-b 25

403 a 3-5

cisimleşen formların, özel bir maddede gerçekleşmeleri gerekir ve formların kendileri gibi bu maddeyi de bilmek önemlidir.[9]

Görüldüğü gibi Aristoteles bir tözler ikiliğini kabul etmez. Ruh ve beden, iki ayrı töz değildir; bir aynı tözün birbirinden 'ayrılamaz' öğeleridir. Ancak burada bu 'ayrılamaz' terimi üzerinde biraz durmamız gerekmektedir, Genel olarak form ve madde gibi ruh ve beden de bir anlamda birbirinden 'ayrılabilir' şeylerdir. Çünkü bir canlı varlık oluşturmak için şimdi bir ruhla birlikte bulunan madde, bu birlikten önce vardı ve ondan sonra da var olacaktır. Sözkonusu maddenin kendisinden ayrılamaz olduğu şey bu form değil, genel olarak formdur. Aynı şekilde herhangi bir form, herhangi bir özel maddeden bağımsız olarak var olabilir; çünkü Aristoteles'in görüşüne göre bir türün bütün üyelerinde cisimleşen, tek bir formdur ve bu form, hepsinden olmasa da bu türün herhangi bir üyesinden bağımsız olarak var olabilir. O halde onun, yani ruhun var olabilmek için bu *özel* maddeye değil, bu *tür* maddeye ihtiyacı vardır. Onun belli bir kimyasal yapıya ve belli bir şekle sahip olan bedene ihtiyacı vardır ve başka bir *tür* bedende cisimleşerek var olamaz. İnsan ruhlarının hayvan bedenlerine göçtüğünden söz etmek, marangozun sanatının yontma kalemi yerine flütte cisimleşebileceğini düşünmek demektir.[10] Öte yandan ruh bedenden ayrı olarak da var olamaz; ancak Aristoteles burada insan ruhundaki en yüksek öğe, yani faal akıl lehine bir istisna kabul eder. Bu akıl 'dışardan gelen'[11] bir şey olduğu için bedenin ölümünden sonra da var olmaya devam eder[12] Fakat Aristoteles bu durumda onun bireysel bir biçim

403 a 5-b 19, 412 b 6-9, 413 a 4-9

407 b 24

Hayvanların Oluşumu Üzerine, 736 b 28

430 a 22; krş. 413 a 4-7, b 24-27

altında mı yoksa daha geniş bir tinsel birlik içinde mi var olmaya devam edeceğini söylemez.

Ruh ve bedenin ilişkisi hakkındaki bu genel kuramdan Aristoteles'in bedenin kendisi için diğer fiziksel şeylerle aynı düzeyde dış dünyanın bir parçası olacağı saf bir tinsel töz olarak tasarlanan ben kavramı üzerinde ısrar etmeyeceği sonucu çıkar. Aristoteles için daha ziyade ruh ve beden, bir birlik oluşturur ve bu birlik, devam ettiği sürece, tamdır. Ruh ve beden, onun ancak felsefi bir gözün ayırt edebileceği iki görünüşünden başka bir şey değildir. Ruhun varlığını ilk kesin bilgi, maddenin varlığını ise daha sonraki bir çıkarsama olduğunu ileri süren Descartes'ın kuramı gibi bir kuram Aristoteles'e saçma gelecekti. Beden ve ruh gibi benin bütünü, sorgulanması gerekmeyen verili bir şeydir. Ancak fiziksel dünya da öyledir. Aristoteles'in kullandığı dil bazen onun bir idealist olduğunu düşündürebilir, ancak aslında o, daha çok naif bir realist olarak adlandırılmalıdır. Onun idealist olduğunu düşündüren şey, düşünceyi nesnesine özdeş bir şey olarak ortaya koymasıdır.[13] Ancak bu görüşünün altında yatan düşüncesi, nesnenin düşüncenin kendisi tarafından inşa edildiği değildir; zihnin 'formların yeri' veya bir 'formların formu' olduğu,[14] bir tümeli kavrayıncaya kadar sadece bir kuvve olduğu, onu kavradığında ise tümüyle onun niteliğini kazandığı, öyle ki nesnesine özdeş bir duruma geldiğinin söylenmesinin mümkün olduğudur. Ama bu idealizm değildir, tersine nesnenin zihin tarafından hiçbir değişmeye uğramadığını, dolayısıyla ortada hiçbir inşa etmenin sözkonusu olmadığını ileri süren aşırı realizmdir.

Ruhun daha önce Aristoteles'in selefleri tarafından da kabul edilmiş olan üç özelliği vardır ve Aristoteles'in kendisi de onlarla ilgili kuramla-

---

[13] Örneğin 429 b 6, 430 a 3
429 a 7, 432 a 2

rı reddetmekle birlikte bu özellikleri kabul eder. Buna göre ruh kendisi hareket etmeksizin bir hareket nedenidir. O, hareket etmeksizin hareket ettirir. Ruh bilir, ama bundan dolayı bildiği şeylerle aynı unsurlardan meydana gelen bir varlık olduğu düşünülmemelidir. Nihayet ruh, cisim-dışıdır ve eski kuramlar onun bu cisim-dışılık özelliğini yeterince açık bir tarzda tasarlamamaktadırlar.

Ruh Üzerine'nin birinci kitabını meşgul eden kendisinden önceki düşüncenin eleştirisinden bir başka önemli nokta daha çıkar. Aristoteles etkinliklerinin her birine ruhun bütünüyle mi katıldığını yoksa bu etkinliklerin ruhun farklı kısımlarına mı mal edilmesi gerektiğini kendine sorar.[15] Hayatın kendisi bu kısımların birine mi yoksa birden fazlasına mı atfedilmelidir veya onun ayrı bir nedeni mi vardır? Eğer ruh bölünebilir bir şeyse, onu birlikte tutan nedir?

Aristoteles'e göre bu, beden olamaz, (çünkü daha ziyade bedenin kendisini bir arada tutan, ruhtur). Öte yandan ruhun birliğini devam ettirecek bir ilkenin kendisi ruh adını almaya daha layık olacaktır. Eğer böyle bir ilke, birliğe sahipse, onu (yani birliği) niçin ta baştan itibaren ruhun kendisine vermiyoruz? Eğer o ilke bölünebilirse, bu kez kendi payına onun birliğini sağlayan şey ne olacaktır? Benzer şekilde ruhun her bir parçası bedenin bir parçasını mı birlik içinde tutmaktadır? Bitkiler ve bazı böcekler bölündüklerinde, bedenlerinin her bir parçasında ruhlarının bütün parçalarına sahip olmaktadırlar. O halde ruhun kabul ettiği bölünme, nitelik bakımından farklı kısımlara bölünme değildir, her biri bütünün niteliğine sahip olan kısımlara bölünmedir. (Aristoteles'in kendisi bunu söylememesine rağmen) ruh aslında bir organ gibi değil de doku gibi eş türden bir şeydir ve sık sık 'ruhun kısımları' geleneksel ifadesini kullanmakla birlikte Aristoteles'in tercih

---

411 a 26

ettiği sözcük, 'yetiler'dir. Aristoteles'in psikolojisi bir yetiler psikolojisidir. Ama bu Aristoteles'in ruhun şu veya bu fiilini mistik bir yetiye bağlamak suretiyle olguların gerçek açıklaması görevinden kaçınmaya çalıştığı anlamına gelmez; sadece ruhun çeşitli fiiller sergilediği ve bu aracı fiillerin arkasında onları meydana getiren kalıcı bir gücün varlığını varsaymamız gerektiği anlamına gelir. Fakat bu yetiler bir yığındaki taşlar gibi bir arada bulunmazlar; onların belli bir düzeni, bireyde gelişmelerinin tersi olan bir düzeni vardır. Bundan başka onlar kabaca birbirlerine nüfuz etme diye adlandırılabilecek bir özelliğe sahiptirler. Böylece örneğin akıl ve arzu, ayrı yetileri teşkil ederler, ama arzunun en yüksek türüne ancak akıl sahibi varlıklarda rastlanır ve onun kendisi akılsal bir doğaya sahiptir.[16] Seçme veya irade de aynı derecede haklı olarak arzulayan akıl veya akıl yürüten arzu olarak adlandırılabilir ve insanın bütünlüğü tümüyle bunda yatar.[17]

İkinci kitapta Aristoteles kuramının pozitif kısmını sergilemeye başlar. İlkin ruhu tanımlar. Ruhun hangi kategoriye ait olduğu konusunda şüphe yoktur; çünkü bütün diğer şeylerden daha fazla cisimlerin tözler oldukları düşünülür ve cisimler arasında da özellikle bütün diğerlerinin temelinde olan, çünkü sanatın ürünü olan bütün cisimlerin kendilerinden meydana geldikleri doğal cisimler, tözlerdir. Şimdi doğal cisimler içinde sadece unsurlar ve onlardan oluşan cansız cisimler değil, ruha sahip olan canlı cisimler da vardır. Canlı cisimler, tözlerdir; ama gerçekte tözün öğeleri olan madde (yani kuvve) ve formun (yani fiilin) tözler olarak adlandırıldıkları ikincil anlamda tözler değildirler. Onlar madde ve formdan meydana gelmiş bağımsız, bireysel tözlerdir. Oluşturdukları somut birlikte, bedenin, madde veya özniteliklere sahip

16 432 b 5, 433 a 22-25, b 28
Nikomakhos'a Etik, 1139 b 4

olan şey, ruhun ise form veya özsel nitelik rolünü oynadığı açıktır.

Aristoteles burada canlı bir varlığa işaret etmek için gündelik Yunancada kullanılan empsykhon *soma* (ruha sahip olan cisim) ifadesinden yardım alır. Bu ifadede, ruha sahip olan canlı bir varlığı diğer cisimlerden ayırt eden bir niteliğe, yani ister yüksek düzeyden canlı varlıkları aşağı düzeyden canlı varlıklardan ayırt eden diğer yetilerle birlikte bulunsun, ister bulunmasın, en azından kendi kendine beslenme gücüne işaret edilmektedir. Ruh, o halde canlı bir varlığın formu veya fiilidir Ancak 'fiil', çift anlamlı bir sözcüktür. Meslekten olmayan bir insanla karşılaştırıldığında bir bilim adamı, bilimsel düşüncelerle meşgul olmasa da bilfiil bilim adamıdır. Ancak o bu tür düşüncelerle meşgul olduğunda daha tam anlamında bir bilim adamıdır. Aynı şekilde ruh, 'canlı bir cismin ilk fiilidir'; ancak onun işlevlerini fiilen uygulaması, onun ikinci fiili veya daha tam bir fiilidir. Bir insan uyuduğu zaman da 'canlı'dır, ama o zaman tam olarak fiil halinde değildir; çünkü bitkisel işlevi hariç, diğer işlevleri uyku halindedir. Şimdi canlı bir cisim, organlarla donatılmış, yani farklı etkinliklere ustalıkla uyarlanmış bir kısımlar çeşitliliğini içeren cisimden başka bir şey değildir. Böylece ruh, 'organlara sahip olan doğal bir cismin ilk fiilidir'

Canlı cisimde madde olan bedenle form olan ruhu, tam da bir baltada maddeyle (demir) baltalığı veya bir gözde göz bebeğiyle görme yetisini birbirinden ayırt ettiğimiz gibi ayırt ederiz. Nasıl ki, yine, baltalığı baltayla kesmeden ve görme yetisini görme fiilinden ayırt ediyorsak ilk fiil olan ruhu da aynı şekilde ikinci fiil olan bilfiil hayattan ayırt ederiz. O halde ruh, herhangi bir bedenin fiili olmayan kısmı hariç (Aristoteles bununla aklı kastetmektedir), açık olarak bedenden ayrılamaz.[18] Eğer

---

[18] Aristoteles bir başka yerde (415 b 7-28) ruhun, bedenin yalnızca fiili veya formel nedeni olmadığına, fakat aynı zamanda (formel, ereksel ve fail nedenin öz-

ruh böyle bir fiilse Aristoteles onun böyle olamayan bir parçasının nasıl olup da mevcut olabileceğini bize açıklamamaktadır. Aklın diğer yetilerle bağlantısı, Aristoteles'in psikolojisinin en karanlık noktalarından biridir.

Biraz önceki kadar soyut bir tanım ruhun çeşitli olaylarını kavramada bize fazla yardımcı olmaz ve bunun farkında olan Aristoteles daha sonra yukarda sergilenen tarzda ruhun temel yetilerini özel olarak ele aldığı daha somut bir açıklamaya geçer ve beslenmeden başlayarak bu yetileri ayrıntılı olarak incelemeye başlar.

BESLENME

Aristoteles canlı varlıkların büyümesini içlerinde bulundurdukları unsurların basit eylemine mal etmenin bir hata olduğunu söyler.[19] Ateş veya ısı bile beslenmenin ancak yardımcı bir nedenidir. Bütün doğal bileşik varlıklarda 'büyüme ve büyüklüğün bir sınırı ve oranı vardır' Bu sınır verili olan herhangi bir hayvan türüne özgü olan büyüklük sınırı, oran ise onun bedeninin kısımları arasında gözlemlenmesi gereken orandır. Gerek bu sınır, gerekse oran maddeden değil formdan, yani bedenden değil ruhtan ileri gelir. Doğru olan, ateş veya sıcaklığın büyümenin nedeni olduğu değil, tersine, tıpkı dümencinin elini, elin ise kendi payına dümeni hareket ettirmesi ve böylece gemiyi yönlendirmesi gibi ruhun, bedenin sıcak unsuru üzerine etkide bulunduğu, bu unsurun da kendi payına besinde niteliksel bir değişmeyi meydana

deşliği genel ilkesine uygun olarak) onun ereksel nedeni ve yer, nitelik veya büyüklüğe sahip olsun ya da olmasın,onun meydana getirdiği bütün değişmelerin fail nedeni olduğuna işaret eder.

II, 4.

getirdiğidir[20] Ruh hareketsiz bir hareket ettirici, sıcak unsur kendisi de hareket eden bir hareket ettirici, besin ise basit olarak yalnızca hareket edendir, yani kimyasal olarak değişendir.

Besinin 'benzer olan'ın mı yoksa 'benzer olmayan'ın mı eseri olduğu tartışılmıştır. Aristoteles beslenmenin benzer olmayanı benzer hale getiren bir özümleme süreci olduğuna işaret ederek bu problemi çözer.

Beslenmenin nihai amacı her halükarda hızla yok olmaya mahkum olan bireysel hayatın değil, kendisi sayesinde yalnızca canlı varlıkların ezeli-ebedi ve Tanrısal olandan pay aldıkları türün korunmasıdır. Üreme de Aristoteles tarafından beslenmeyle aynı yetiye mal edilir ve ruhun ilk veya asgari yetisinin tam adı "beslenme ve üreme yetisi'dir.

DUYUM

Duyum Aristoteles'ten önce gelenlerin çoğunluğu tarafından içinde duyu organlarının nesne tarafından niteliksel olarak değiştirildiği özü itibarıyla edilgin bir süreç olarak ele alınmıştır. Aristoteles bu görüşe karşıt olarak eğer duyumun niteliksel bir değişme (alteration) olarak adlandırılması gerekiyorsa, nitelik değiştirmenin iki türü arasında ayrım yapılması gerektiğini savunur.[21] Duyum, bir durumun yerini karşıtının alması tarzında niteliksel bir değişme değildir; bir kuvvenin fiil haline geçmesi, bir şeyin kendisine ve fiile doğru gitmesi[22] veya *Fizik*'in ifadesiyle[23] mükemmelleşme yönünde niteliksel bir değişmedir. Ayrım doğrudur, fakat bizi fazla ileri götürmez; çünkü bir duvarın yapımı da

---

20 Krş. Yukarda s.128, 2 numaralı dipnot.
II, 5.
417 b 6-16.
246 a 18-20.

bir mükemmelleşmedir ve bu iki tür niteliksel değişme arasında yapılan ayrım, duyum fiilinin duyu organı ve duyum yetisinin kendisi için var oldukları şey olduğunu aydınlığa kavuştursa da bu fiilin cisim-dışı, özel olarak zihinsel olan doğasını ortaya koymaz.

Bu nokta Aristoteles'in bitkilerin veya cansız varlıkların duyusal niteliklerin etkisi altında uğradıkları fiziksel değişmeyle hayvanlarda aynı nitelikler tarafından meydana getirilen zihinsel duyum olgusu arasında var olan tam farklılık üzerinde ısrar ettiği bir başka pasajda[24] daha iyi bir biçimde ortaya konur. Aynı nokta Aristoteles'in duyumu kendisinden hareketle sürekli bir gelişmeyle bilginin en yüksek eylemlerine eriştiğimiz bir ayırt etme gücü olarak betimlediğinde daha da iyi bir şekilde açıklığa kavuşturulur.[25]

Bununla birlikte Aristoteles'in herhangi bir fiziksel etkinlikle ortak hiçbir şeye sahip olmayan saf zihinsel bir etkinlik olarak duyum kavramına erişmede başarılı olduğu söylenemez. O, bu konuda kendisinden önceki materyalizmin etkisi altında bulunmaktadır. Bir grup düşünür algıyı benzerin benzer tarafından algılanması olarak betimlemiş, bir diğer grup onun benzer olmayanın benzer olmayan tarafından algılanması olduğunu ileri sürmüştü. Her iki kuram algının, algılayan cismin dış bir cisim tarafından değiştirilmesi olduğunu düşünmek bakımından görüş birliği içindeydiler. Aristoteles, benzeri olan beslenme sorunu gibi bu sorunu da algıyı, içinde benzer olmayan şeylerin benzer hale geldikleri, duyu organının duyumun nesnesiyle özdeşleştiği bir süreç olarak betimlemek suretiyle çözüme kavuşturur: El, ısınır, göz renklenir[26] (Bunlara şunları da ekleyebilirdi: dil tatlanır, burun kokulanır, ku-

424 a 32 - b 18.

424 a 5,432 a 16; *İkinci Analitikler*, 99 b 35.

425 b 22.

lak sesli hale gelir). Algı beslenmeden, beslenmede besinin maddesinin özümlenmesine karşılık algıda algılanan şeyin maddesi olmaksızın yalnızca formunun alınması bakımından farklıdır.[27] Fakat duyu organının nesneye özdeş hale gelmesi sözkonusu olsa bile bu algı olayının özünü meydana getiren şeyi, yani bu fiziksel değişmeye tümüyle farklı bir şeyin eklenmesini, zihin tarafından nesnenin belli bir niteliğinin kavranmasını açıklamaz. Çünkü formun alınması, ancak formun *bilinmesi* anlamına geldiği takdirde algının doğru bir betimlemesini teşkil edebilir. Duyu organının nesnenin formunun niteliği tarafından belirlenmesi, algıyı tanımlamak için uygun bir konuşma biçimi değildir. 'Formu kabul etme yeteneği' ifadesinde radikal bir çift anlamlılık mevcuttur.

Böylece Aristoteles'in bize sunduğu algıya ilişkin açıklamasında psikolojiyle fizyoloji arasında büyük bir karışıklık vardır. Fizyolojisinin ayrıntılarına daha fazla girdiğimizde onun bakış tarzının şu olduğunu görürüz: Her bir duyu organı, iki uç arasında sıralanan bir ya da daha fazla nitelikler grubuna duyarlıdır. Örneğin göz, Aristoteles'e göre, aradaki her rengin siyah ve beyazın belli bir oranda birleşmesinden meydana geldiği bir diziyi meydana getiren renge karşı duyarlıdır. Bu niteliklerin tüm dizisine duyarlı olmak için organın kendisinin hiçbir ucun diğerine fazla hâkim olmadığı bir tarzda bir nitelikler karışımının niteliğini alması gerekir. Böylece duyu, bir orta terim veya orandır.

Organın dış bir nesnenin etkisine uğraması için şu üç koşulun yerine gelmesi gerekir: 1) Nesnenin, aracı ortam içinde meydana getirdiği değişme, belli bir yoğunluğa sahip olmalıdır; aksi takdirde organın ataleti, onun etkilenmesini engelleyecektir. Bu, renkli, fakat çok küçük nesnelerin veya çok alçak seslerin kendi başlarına algılanamamalarının nedenidir. Oysa daha büyük nesnelerin veya daha yüksek seslerin par-

---

27 424 a 18.

çalarını oluşturduklarında onlar düşünce tarafından algılanan nesnenin kurucu unsurları olarak bilinmelerinin mümkün olması anlamında bilkuvve algılanırlar. 2) Karşıtların nesnede birleştikleri oran, onların organda birleştikleri orandan belli ölçüde farklı olmalıdır. Böylece el kendisiyle aynı sıcaklığa sahip olan bir şeyi sıcak veya soğuk olarak algılamaz. Fakat 3) oranlar arasındaki fark çok da fazla olmamalıdır. Karşıt niteliklerin oranında belli bir değişme, organın varlığıyla uyuşmaz değildir; ama eğer oran çok fazla bozulursa, organ tahrip olur.[28] Ve dokunma ana duyu olduğundan bazı dokunmayla ilgili niteliklerin -sıcak, soğuk veya sertliğin-[29] aşırılığı, organla birlikte canlıyı da yok edecektir.[30]

Algının bilfiil hale gelmesi, nesnenin de bilfiil hale gelmesidir. Bilfiil ses ve işitme, bir aynı olayın iki yüzünden başka bir şey değildir. İşitmenin dışında ancak bilkuvve ses vardır. Aristoteles aynı zamanda 'görmeden bağımsız olarak ne beyaz vardır, ne de siyah' diyen kendisinden önceki bakış açısına da karşı çıkar.[31] Onun görüşü şu görünmektedir: Nesnelerin, birincil nitelikleri dışında, algılama yeteneğine sahip varlıklardan bağımsız olarak, bu varlıklar olduğunda kendileri sayesinde duyumları meydana getirecekleri belli bir özellikleri vardır. Fakat Aristoteles 'duyumun bu kalıcı imkânları'nın ortaya çıkardığı güçlüklere değinmez.

Aristoteles algı nesnelerini üç sınıfa ayırır.[32] İlk iki sınıf dolaysız algılanan nesneleri, yani her bir duyuya özgü olan duyusallarla hepsinde veya hiç olmazsa görme ve dokunma duyusunda ortak olan du-

---

28 424 a 2-10, 26 b 1,426 a 27-b 8, 429 a 29-b 3, 435 a 21.

Niçin yumuşaklığın da değil?

30 435 b 7-19.

425 b 25-426 a 27; *Kategoriler*, 7 b 35-8 a 12; *Metafizik*, 1010 b 31-1011 a 2.

II,6.

yusalları[33] içine alır. Birinci gruba ait duyusallar konusunda yanılmak imkânsızdır veya hiç olmazsa çok nadirdir. Aristoteles tarafından kabul edilen 'ortak duyusallar' listesi içine ise şunları girer: hareket ve sükûnet, sayı ve birim, form, boyut (dimension) ve (muhtemelen bunlara eklememiz gereken) zaman.[34] Algı nesnelerinin üçüncü türü ilineksel olarak algılanan, yani asıl anlamda duyusalla birlikte bulunan şeylerdir: Eğer Diares'in oğlu olan beyaz bir nesne görürsek, Diares'in oğlunu ilineksel olarak algılarız.

Aristoteles'in özel duyulara ve onların nesnelerine ayırdığı bu inceleme,[35] tarihi değeri dışında bazı önemli noktalara sahiptir. Aristoteles'in kendisine özel bir önem atfettiği bir konu, organın ve ortamın yapısıdır. Bu konuda Aristoteles dokunmanın bile bir ortam (ten) kullandığını savunur. Çünkü dokunma organı, ona göre, beden değildir, 'içteki bir şey'dir.[36] Aristoteles görme kuramını, gözlemlenen şu olgulara dayandırır:[37] 1) Gözün üzerine konan bir nesne, görülmez (bu, bir ortamın zorunlu olduğunu gösterir) ve 2) Ateşin gerek ışıkta gerekse karanlıkta görülebilmesine karşılık parlak olmayan renkli nesneler ancak ışıkta görülebilirler[38] Bundan dolayı Aristoteles (göksel cisimler gibi) ateşin, parlak olmayan nesnelerin sahip olmadıkları bir güce, bilkuvve şeffaf olan bir şeyi bilfiil şeffaf kılma gücüne sahip olduğunu düşünür. Bilkuvve şeffaflık havada, suda ve çok sayıda katı cisimde ortak olan bir özelliktir. Şeffaf olanın fiili, ışıktır. O halde ışık

---

Duyu ve Duyusallar Üzerine, 442 b 5-7

418 a 17,425 a 15; *Duyu ve Duyusallar Üzerine*, 437 a 9,442 b 5; *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*, 450 a 9,451 a 17; krş. *Ruh Üzerine*, 433 b 7

II, 7-11; *Duyu ve Duyusallar Üzerine*, 3-5.

422 b 19-23, 423 a 17, 423 b 1-26.

II, 7; krş. H.W.B.Joseph, *Class. Rev.* XVIII, 131 vd.

Hatta parıldayan nesnelerin bile 'asıl rengi' karanlıkta görülemez, 419 a 2-6.

bir hareket değildir, bir fiil haline geçiş veya durumdur. O bir hareketten değil, bilkuvve şeffaf olan bir ortamda ortaya çıkan ansal bir niteliksel değişmeden meydana gelir. Bu, ilk aşamadır. İkinci aşama bilkuvve renkli bir cismin bilfiil şeffaf olan ortam üzerine etkide bulunması, yani onda niteliksel bir değişme meydana getirmesi ve böylece bilfiil renkli hale gelip bilfiil görmeyi doğurmasıdır. Aristoteles'in kuramının içerdiği iki aşamayı -ışığın meydana gelmesi, rengin meydana gelmesi- kabul eden Aphrodisyaslı Aleksandros rengi 'ikinci bir ışık türü olarak adlandıracak kadar ileri gider. Ateş ve göksel cisimler bir ortamda ilk değişme kadar ikinci değişmeyi de meydana getirebilen biricik varlıklardır. Onlar tam da karanlığı aydınlık yaptıkları için karanlıkta görülebilirler.

Buraya kadar şeffaflık sadece dış bir ortam olarak ele alınmaktadır. Ama *Duyu Üzerine*'de[39] onun önemi iki yönde genişletilir. 1) Aristoteles belli sayıdaki gözlemin sonucu olarak görmenin gerçek organının gözün dış yüzeyi değil başın içindeki bir şey olduğunu söyler. O halde şeffaf bir ortam doğrudan iç organa kadar uzanmalıdır ve dolayısıyla göz merceği şeffaf bir maddeden, sudan yapılmış olmalıdır. 2) Şeffaflık şimdi artık hangi cisim olursa olsun bütün cisimlerde az veya çok mevcut olan bir şey olarak betimlenir ve renk, şeffaf olanın cisimlerdeki sınırı (yani şeffaf olanın şeffaf olmayan cisimlerde tutulması) olarak tanımlanır. Buna karşılık ışık, şeffaf olanın *kendi sınırsız koşulunda,* yani hava ve su gibi şeffaf ortamlarda var olduğu şekliyle, fiil haline gelmesidir.

ORTAK DUYU

Aristoteles'in özel duyular hakkındaki açıklaması çok sayıda nüfuz edici akıl yürütmeyi içinde barındırmasına rağmen, savunulamaz

---

[39] 438 a 12-16-b 5-16, 439 a 21-b 14.

bir fizik ve fizyolojiye olan sıkı bağlılığından ötürü büyük bölümünde yanlıştır. Şimdi bizim ondan Aristoteles'in özelleşmemiş algı, yani *ortak duyu* kuramına geçmemiz gerekmektedir. Bu terim Aristoteles'in kendisi tarafından seyrek olarak kullanılmaktadır,[40] ama kendisini beş duyuya eklenen ve daha değişik bir nesneler grubunu algılayan bir başka duyuya işaret eden bir şey olarak değil de beş duyuda ortak olan doğaya işaret eden bir şey olarak yorumlamamız koşuluyla bütün bir öğretiyi uygun biçimde özetlemektedir. Duyarlılığı genel doğası gereği bazı işlevleri yerine getiren, ama bazı amaçlar için beş özel duyuya bölünen ve kendisi için bu özel işlevlerine uyarlanmış organlar yaratan tek bir yeti olarak görmemiz gerekir.

Algı yetisinin özelleşmemiş biçimi altında yerine getirdiği işlevler şunlardır: 1) 'Ortak duyusallar'ın algısı.[41] Aristoteles bunların tümünün hareket sayesinde, yani (daha çok kapalı bir tarzda) nesneye uygun bir hale getirildiğini düşündüğü zihinsel bir hareket sayesinde algılandığını söyler. Ortak duyusallar, ilineksel olarak asıl duyusallarla birlikte bulunurlar[42] ve burada teknik olarak 'ilineksel duyusallar' diye adlandırılan diğer bir duyusallar kategorisiyle tamamen aynı şekilde davranırlar. Ancak Aristoteles örneğin beyazın, tatlıyla veya Diares'in, oğluyla birlikte bulunmasının yalnızca rastlantısal bir "bir arada bulunma" olmasına karşılık her nesnenin, en azından görme ve dokunma nesnesinin, bir büyüklüğe, biçime, süreye sahip olmasına, harekette veya sükûnette olmasına, bir veya çok olmasına dayanarak onlar arasında bir ayrım

---

40 O şuralarda bulunur: 425 a 27; *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*, 450 a 10; *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 486 a 31.;krş.*Hafıza ve Hatırlama Üzerine*, 455 a 15.

418 a 10-20,425 a 13-b 11, 428 b 22-30; *Duyu ve Duyusallar Üzerine*, 442 b 4-10; *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*, 450 a 9-12,451 a 16, 452 b 7-13

425 a 15.

yapar. Ortak duyusalları, görme olmak bakımından görmeyle değil, görme, işitme vb. gibi işlevleri yanında bütün duyusal nesnelerde ortak olan niteliklerle ilgili özelleşmemiş bir işleve sahip olan genel algı yetisi sayesinde algılarız.

2) 'İlineksel duyusallar'ın algısı. Aristoteles'in bununla ilgili olarak verdiği ilk örnek, gördüğümüz beyaz nesnenin Diares'in oğlu olduğuna ilişkin algı olayıdır.[43] Fakat o daha sonra[44] iki tür algı arasında bir ayrım yapar. Bunlar a) görmeyle tatlılığın algılanması türünden algılardır. Bunlar iki algı birlikte kendilerini gösterdiğinde, (örneğin daha önce gördüğümüz ve tattığımız, ama şimdi sadece gördüğümüz bir nesne sözkonusu olduğunda) ortaya çıkan algılardır; b) Kleon'un oğlunun görmeyle algılanması türünden algılardır. Modern psikologlara göre her iki durumda, algı kadar hafıza ve fikirlerin çağrışımı da işin içine karışır ve bu iki durum sözkonusu algının etkisi altında çağrışımın hatırlattığı şeyin karmaşıklık derecesine göre birbirlerinden ayrılırlar. Fikirlerin çağrışımı tarafından oynanan rolü açık bir şekilde kabul etmeksizin ilineksel ve ortak duyusalların kavranmasını algıya mal etmekle Aristoteles özel duyusalların algısına kıyasla bu tür bir algının yanılabilirliğini (böyle bir yanılabilirliğin varlığına işaret etmekle birlikte) açıklanmamış olarak bırakır.

3) Algımızın algısı.[45] Aristoteles görme fiilimizi görmeyle mi yoksa bir başka duyuyla mı algıladığımızı sorar. a) Eğer onu başka bir duyuyla algılarsak o zaman ı) görmeyi algılayan bu duyunun, görmenin nesnesi olan rengi de algılaması gerekir. Bu durumda rengi algılayabilen

---

43 418 a 21.

425 a 22-b 4.

425 b 12-25, *Uyku Üzerine*, 455 a 12-17; aklın bilinci ile ilgili olarak krş. 429 26-29,430 a 2-9.

iki duyu var olacaktır. ıı) bizim ya kendisi vasıtasıyla görme algımızı algılayabileceğimiz üçüncü bir duyunun varlığını varsaymamız ve bunun böylece sonsuza kadar gitmesi veya sonuçta kendi kendisini algılayan bir duyuya ulaşmamız gerekir. Eğer bu son varsayımı benimsersek kendimiz hakkındaki bilincimizi başlangıçta, görmenin kendisine de mal edebilirdik. b) eğer görme fiilimizi görmeyle algıladığımızı kabul edersek, görmeyle algılamak görme olduğundan ve görmenin nesnesi ancak renk veya renkli nesneler olabileceğinden, bundan, birinci fiilde gören şeyin kendisinin, görmenin nesnesi olduğu için, renkli olması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Aristoteles bu güçlüğe şöyle cevap verir: a) Görmeyle algılamak, 'görmek'ten daha geniş bir terimdir. Biz karanlığı görmeyiz, ama görmeyle karanlığı algılarız. b) Gören, bir anlamda renklidir; çünkü duyu organı duyusal nesneyi maddesinden soyutlanmış olarak, yani aynı nitelikle nitelenmek suretiyle alır ve böylece algı ve hayaller, onları harekete geçiren nesneler ortadan kalktığında da duyu organlarında kalmaya devam ederler.

Aristoteles'in cevabı gerçekte şudur: Şeyler hakkında sahip olduğumuz görmeyi, görmeyle algılarız, ama görme olarak görmeyle değil, algı olarak görmeyle algılarız. Aristoteles bilincin içerdiği güçlükleri tartışan ilk insanlardan biridir.[46] O, bütün bilinci tek bir merkezi yetiye atfetmez. Bilgi, algı ve akıl yürütme, birincil olarak kendilerinden başka şeyleri konu almakla birlikte bu arada kendi kendilerini de kavrarlar. Ama bir başka yerde[47] Aristoteles bu kendini düşünmeyi, hayata değerini veren şey olarak tanımlar ve Tanrısal hayatı, kendinin saf bilgisi, 'düşüncenin düşüncesi' olarak betimler.[48]

---

[46] Krş. Platon, *Kharmides*, 168 d,e.
Nikomakhos'a Etik, 1170 a 25-b 10.
Metafizik, 1074 b 34.

4) İki farklı duyunun nesneleri arasında ayrım yapma.[49] Aristoteles bunun ne tek bir duyu tarafından, ne de ayrı ayrı iş gören iki duyu tarafından gerçekleştirilebileceğini gösterir. Onun, tek bir anda etkide bulunan tek bir yetinin -daha sonra kendisini adlandıracağı gibi kavrayışın sentetik birliğinin- eseri olması gerekir. Aristoteles sentezin, yer ve sayı bakımından bölünemez olan, ama görünüş ve işlem farklılıkları gösteren bir yetinin işi olması gerektiğini ileri sürer. Bir şeyin aynı zamanda siyah ve beyaz olmasının bilkuvve mümkün olmasına karşılık onun bilfiil mümkün olmadığına, dolayısıyla tek bir duyunun veya duyu organın aynı zamanda siyahlık ve beyazlıkla nitelenmesinin mümkün olmadığına, ancak öte yandan bunun bu nitelikleri ayırt edebilmenin zorunlu ön koşulu olduğuna işaret eder. Bu itiraza ancak aynı zamanda hem bilfiil bir doğrunun başlangıcı, hem de başka bir doğrunun bitişi olan nokta benzetmesiyle karşı çıkabilir

Bir başka pasajda[50] Aristoteles daha ileri gider ve ister aynı türden (siyah, beyaz), ister farklı türden (beyaz, iki) olsunlar, iki niteliğin eş zamanlı algısının ortak duyunun eseri olduğunu gösterir.

5) Aristoteles uyku esnasında bütün duyuların hareketsizliğinin yalnızca bir rastlantı olamayacağını, onun duyuların farklılaşmaları oldukları[51] merkezi algı yetisinin hareketsizliğinden ileri geldiğini düşünür ve bu hareketsizliğe ereksel bir neden kadar[52] fizyolojik gerekçeler[53] de bulmaya çalışır.

---

49 426 b 12-427 a 14.

50 *Duyu ve Duyusallar Üzerine*, 447 b 17-448 a 19, 448 b 17-449 a 20.

51 *Uyku Üzerine*, 454 b 25-27, 455 a 20-13.

52 455 b 14-28.

53 455 b 28-458 a 25.

HAYAL GÜCÜ

Şimdi Aristoteles'e göre duyumun bir tür yan ürünü olan yetiye, yani hayal gücüne geliyoruz.[54] *Phantasia* sözcüğünün temel anlamı, *phainesthai* (görünmek) fiilinin anlamına çok yakındır ve o, gerek bir nesnenin görünmesine, gerekse görünmeyle ilişkisi işitmenin sesin meydana gelmesiyle ilişkisi gibi olan zihinsel sürece işaret eder. Aristoteles duyusal nesnenin mevcut olduğu durumda iş gören bir yeti olarak kendisini tasarladığında *phantasia* sözcüğünü bu anlamda kullanır. Örneğin yalnızca bir ayak uzunluğundaymış gibi görünmesine karşılık güneşin aslında üzerinde yaşadığımız dünyadan daha büyük olduğuna işaret ederek[55] hayal gücünü sanıdan ayırdığında Aristoteles'te *phantasia*'nın bu anlamda kullanımı sözkonusudur. Bu, basit olarak daha önce duyuma atfedilen ortak duyusalları algılama işinin, *phantasia*'ya mal edilmesi anlamına gelmektedir. Bu yorum Aristoteles'in özel duyusallar, ilineksel duyusallar veya ortak duyusallarla ilgili olmasına göre *phantasia*'ın çeşitli durumları arasında ayrım yaptığı ve ilk durumda duyum var olduğu sürece *phantasia*'nın yanılmaz olmasına karşılık, diğer iki durumda duyum mevcut olsa bile onun yanılabilir olduğuna işaret ettiği bir pasaj tarafından desteklenir.[56] Bu, *phantasia*'ya ortak duyusallar kadar ilineksel duyusalları, hatta özel duyusalları kavrama görevini vermek ve böylece duyumu, duyusal nesneler üzerine doğru veya yanlış herhangi bir bilgi vermeden önce *phantasia* tarafından yorumlanması gereken basit bir edilgin duygulanım (affection) derecesine indirmek anlamına gelir.

Fakat çoğu durumda Aristoteles hayal gücünü duyum öğretisinin böyle bir tepe taklak edilmesini gerektirmeyen bir biçimde tanımlar

54 427 b 27-429 a 9.

428 a 24-b 9; *Uykusuzluk Üzerine*, 458 b 28, 460 b 3-27

428 b 18-30.

ve yukarda zikrettiğimiz pasajların Aristoteles'in bu konudaki gerçek düşüncesini ifade edip etmediklerini kendimize sorabiliriz. *Phantasia,* genel olarak, nesne ortadan kaybolduğunda ortaya çıkan bir şey olarak betimlenir. Algıyı meydana getiren 'ruhun bedendeki hareketi' aynı zamanda hem ruhta, hem bedende bir etkiye neden olur. Bununla birlikte ruhla ilgili olarak bu etki, hatıra ortaya çıkıncaya kadar bilkuvve kalır, yani o zamana kadar bilinçli bir zihin durumunu değil, zihnin bilinçsiz bir etkilenimini oluşturur. Daha sonra örneğin uyku esnasında duyum varlıktan kesildiğinde, hareket bilfiil hale gelir, yani duyuma benzer olan, fakat ondan daha az canlı ve nesnel olgunun temsili olarak daha az güvene layık olan bir imge ortaya çıkar ve kendini gösterir. İşte bu, hayal gücünün fiilidir. Bu olayın fizyolojik koşulu, duyu organındaki etkinin 'doğuştan ruh' aracılığıyla kan tarafından merkezi duyu organına, yani kalbe aktarılmasıdır[57]

Phantasia'nın var olan duyumun yorumlanması dışında temel işlevleri şunlardır:

1) Aristoteles'in hem negatif, hem pozitif biçimine işaret ettiği birbirini izleyen imgelerin meydana gelişi.[58]

2) Hafıza. Aristoteles hafızanın geçmişle ilgili olduğu konusu üzerinde ısrar ederek söze başlar[59] ve bundan hafızanın, kendisiyle zamanı

---

57 *Uykusuzluk Üzerine*, 459 b 7,461 a 3-8, 25-b 15; *Hayvanların Kısımları Üzerine,* 659 b 17-19:*Hayvanların Oluşumu Üzerine,* 744 a 3. Aristoteles'in temel duyu organı olarak beyni değil, kalbi kabul etmesinin nedenleri için bkz. *Uyku Üzerine*, 458 a 15; *Gençlik Üzerine*, 467b 28; *Hayat ve Ölüm Üzerine*, 469 a 4-23; *Solunum Üzerine*, 478 b 33;*Hayvanların Kısımları Uzerine*, 666 a 14; *Hayvanların Oluşumu Üzerine*, 781 a 20 vd. Aristoteles bu açıdan bilimin gelişmesine engel olmuştur ve hatası bilimi yüzyıllarca geciktirmiştir.

Uykusuzluk Üzerine, 459 b 5 vd.

Hafıza ve Hatırlama Üzerine, I. Aristoteles'in hafıza ve hatırlama kuramı için

algıladığımız yetinin, yani 'algının ilk yetisi'nin, *ortak duyu*nun bir işlevi olduğu sonucunu çıkarır. Buna imge olmaksızın hafızanın imkânsız olduğunu ekler. O halde o, ruhun hayal gücünün ait olduğu kısmının bir işlevidir. Ancak hafızanın hatırlattığı, mevcut imge değildir, geçmiş olaydır. Bu nasıl olabilir? Aristoteles bunu şöyle açıklar: Algıyla ruhta meydana gelen şey, bir mührün damgası gibi bir tür resim veya izdir. Şimdi bir resmi gördüğümüzde onun resmi olduğu şeyi gözümüzün önünde canlandırdığımızı söyleyebiliriz. Aynı şekilde bir imgeyi gözümüzün önünde canlandırırken de onu bir şeyin imgesi, geçmiş bir şeyin imgesi olarak gözümüzün önünde canlandırabiliriz. Bu iki koşul yerine geldiğinde karşımızda bulunan şey artık basit olarak hayal gücü değildir, hafıza diye adlandırılan daha karmaşık fiildir. Aristoteles sözkonusu iki işlem birbirine ne kadar yakın olsalar da bir hatıra-imgeye sahip olmanın, ama onun basit bir imge olduğunu düşünmenin veya basit bir imgeye sahip olmanın, ama onun bir hatıra-imge olduğunu düşünmenin mümkün olduğuna işaret eder.

Aristoteles hafızadan hatırlamaya geçer.[60] Hatırlama hem sürekli olarak fiil durumunda olan hafızadan, hem de tamamen unutulmuş olan bir şeyin yeniden öğrenilmesinden farklı bir şeydir. Hatırlama, basit olarak kuvve haline gelmiş, yani bilinçten tamamen çıkmış olan bir hatıranın bir çabayla veya bir çaba olmaksızın fiil haline gelmesidir. Hatırlama fiilini açıklayan ilke, algıların organlarımızda bırakmış oldukları hareketlerin belli bir düzen içinde birbirlerini izleme eğiliminde olmalarıdır. Fikirlerin çağrışımı -çünkü bu pasajda onun ilk ifadelerinden biri karşısında bulunmaktayız[61]- benzerlik, karşıtlık ve biti-

bkz. Bergemann, *Arch. F.Gesch.d.Phil.* VIII,342-352.

60 *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*, 2.

Platon bu konuda *Phaidon*'da (73 d-74 a) belli ölçüde Aristoteles'i haber verir.

şikliğe dayanır Bir nesnenin hatırlanmasını ona benzer veya ona karşıt olan veya ilk deneyde ona bitişik olan bir başka nesnenin hatırlanması izler ve iradi olmayan hatırlamada iş gören bu ilke, iradi hatırlamada da benimsenmesi gereken kılavuzdur. Aristoteles hatırlama süreci ve onda zamansal uzaklık duyusunun oynadığı rol hakkında çok ayrıntılı ve ilginç bir açıklama verir.

3) Rüyalar.[62] Rüyalarda duyuların kendilerinin hareketsiz olmalarına karşılık (çünkü Aristoteles rüyaların meydana gelmesinde *aktüel* duyumların katkısını kabul etmemektedir) onların içeriğinin duyusal doğasının, rüyaların hayal gücünün eseri olduklarını, yani daha önceki duyumun bir yan ürünü olduğunu gösterdiğini düşünmektedir. Dışarıdan herhangi bir uyarıcının olmadığı durumda zihin tüm dikkatini imgelere vermekte daha serbest, dolayısıyla aynı zamanda onlar tarafından aldatılmaya daha müsait olur. Çünkü bu durumda zihin, a) uyanık olduğu zamanda olduğu gibi bir duyuyu başka bir duyuyla denetleme imkânına sahip değildir ve b) algının ana organı olan kalp üzerinde kanın yaptığı baskıdan kurtulmuş olduğu için eleştiri yetisi askıdadır ve bundan dolayı uykuda imgelerin, algıladığımız nesneler olduğunu sanma alışkanlığımız vardır. Rüya denen şeyi teşkil eden zaten tam olarak budur.

Rüyalar Aracılığıyla Yapılan Kehanet'te Aristoteles rüyalara ilişkin kuramına, içinde safdillik ile aşırı kuşkuculuk arasında doğru bir dengeyi koruduğu ilginç bir tartışmayı ekler

4) Arzuyla ilişkisinde hayal gücünü ve 5) düşünceyle ilişkisinde hayal gücünü arzu ve düşünceyi ele alacağımız kısımda inceleyeceğiz.

---

62 *Uykusuzluk Üzerine*, 1-3

HAREKET

Başta Aristoteles tarafından kabul edilen dört belli başlı işlev, beslenme, duyum, hareket ve düşünceydi.[63] Şimdi bu işlevlerin üçüncüsüne geldik.[64] Hareket, ruhun bütünü tarafından mı yoksa bir parçası tarafından mı meydana getirilir? Doğru olan ikinci şıksa onu meydana getiren, bir başka işlevi olmayan ayrı bir kısım mıdır? Onun besleyici yetinin eseri olmadığı açıktır, çünkü hareket daima bir amaca yönelir ve hem hayal gücü hem de arzu gerektirir. Ayrıca bitkiler, hareketsizdir. O, duyusal yetinin de eseri olamaz; çünkü duyuma sahip birçok varlık hareketle donatılmamıştır. Onun nedeni akıl da olamaz; çünkü akıl, bir şeyden kaçınılması veya peşinden koşulması gerektiğini düşündüğü zaman bile bizi zorunlu olarak bu şeyden kaçınmaya veya onun peşinde koşmaya itmez ve ittiği zaman da bunu her zaman etkili bir biçimde yapmaz. Arzu, her halükarda zorunlu görünmektedir. Ama o yalnız başına arzunun eseri de değildir, çünkü kendilerine hâkim olan insanlar arzuya karşı akla boyun eğerler.

O halde ilk bakışta hareketin nedenleri arzu ve (eğer hayal etmeyi bir düşünce biçimi sayabilirsek) pratik düşüncedir.[65] Ancak hayal gücü ve düşünce, bizi, ancak kendileri arzunun nesnesi tarafından harekete geçirilirlerse hareket ettirirler. Öyle ki gerçekte bizi harekete geçiren tek bir yeti vardır: Arzu yetisi. Bununla birlikte arzu da iki türlüdür: iyiyi arzu eden irade veya akıllı arzu ve görünüşte iyiyi arzu eden iştah veya akıl-dışı arzu. Veya bir başka şekilde söylersek, iradenin konusunun gelecekteki iyi olmasına karşılık iştahın konusu mutlak haz ve mutlak iyiyle karışan halihazırdaki hazdır. Hayvanların hareketi şu

[63] 413 a 23-b 11-13

Ruh Üzerine, III, 9.

III,10.

şekilde ayırt edebileceğimiz dört şey gerektirir:[66] 1) Kendisi hareket etmeksizin hareketi meydana getiren hedeflenen şey, 2) kendisi de hareket etmek suretiyle hareket ettiren arzu yetisi, 3) hareket eden hayvan ve 4) kendisiyle arzunun hayvanı hareket ettirdiği bedensel organ, yani kendisinde hareketsiz kalırken (çünkü o arzu tarafından ancak niteliksel bir değişmeye uğrama anlamında hareket ettirilir) kendisine bitişik kısımları itme veya çekme yoluyla hareket ettiren bir organ. Aristoteles bunun örneği olarak eklemlerin fiilini verir: Onların hareketinde bitişik yüzeylerden biri hareketsizdir, diğeri ise bir dönme hareketi yapar, yani aynı zamanda itilir ve çekilir.[67] Ancak hareketi meydana getiren, son tahlilde Aristoteles için bütün bedenin merkezi olan, ruhun kendisiyle beden üzerinde etkide bulunduğu kalptir.[68]

Böylece arzu, hareketin nedenidir, ama o erişilmek istenen iyinin veya hazzın hayal edilmesini gerektirir. Bu hayal etme, hesap yapan (yani düşünüp taşınan) bir hayal etme olabileceği gibi basit olarak salt duyusal bir hayal etme olabilir.[69] Son durumda hayvan, kendisinde ortaya çıkar çıkmaz bir takım 'belirsiz' tahayyüllerin etkisi altında eylemde bulunur (ve bu anlamda hayal etme ve arzu, aşağı türden hayvanlarda da bulunur. İlk durumda hayal edilen iyiler birbirleriyle karşılaştırılırlar. Üç ihtimal vardır: 1) İştahtan kaynaklanan akıl-dışı eylem, 2) sırayla iştahın irade ve iradenin iştah üzerine galibiyeti (yani nefsine hâkim olamama)[70] ve 3) doğası gereği daha yüksek olan arzudan, yani iradeden kaynaklanan eylem[71]

---

66 Beslenme konusundaki analizle krş.416 b 20-29

Fizik 244 a 2: *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 698 a 14-b 17

68 *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 665 a 10-15.

433 b 29,434 a 5-10.

Veya daha uygun bir ifadeyle, *Nikomakhos'a Etik*'in diliyle nefsine önce hâkim olamama, sonra hâkim olma.

431 a 12-15.

Böylece arzu ve bedensel hareket, duyumun ikincil etkileri olarak kabul edilebilirler. Bu durumda dört temel yeti üçe inmiş olur: Beslenme, duyum ve düşünce. Şimdi de bu sonuncuyu ele alalım.[72]

DÜŞÜNCE

Duyumun duyusal formu kabul etmesi gibi düşünce de akılsal formu kabul eder.[73] Onun kendine özgü hiçbir pozitif formu olamaz; çünkü bu onun nesnesiyle özdeşleşmesini engel olacaktır. O, doğası bakımından sadece bir güçtür; düşünmeden önce bilfiil hiçbir şey değildir. O halde onun bedenden tümüyle bağımsız olması gerekir. Aksi takdirde bilfiil düşünmeden önce onun özel bir niteliğe sahip olması gerekirdi. Duyumun kendisi aracılığıyla *maddede cisimleşmiş özü* kavradığımız yeti olmasına karşılık, düşünce kendisi aracılığıyla *özü* kavradığımız yetidir.

Bu açıklamaya iki itiraz yöneltilebilir: 1) Düşünmek bir etkilenme biçimi olduğuna göre, eğer nesnelerinin hiçbiriyle ortak bir şeyi yoksa akıl nasıl düşünebilir? 2) Eğer aklın kendisi akılsal ise bu durumda a) eğer akıl, kendi özel doğasından dolayı akılsal ise ve eğer akılsal olan tür bakımdan bir ve aynı şeyse, aklın konusu olan diğer şeylerin kendilerinde aklın bulunması sayesinde akılsal olmaları gerekir; b) eğer o, kendi özel doğası gereği akılsal değilse, aklın kendisinde diğer şeyleri akılsal kılacak bir niteliğin olması gerekir. Aristoteles ilk güçlüğü beslenme ve duyum konularında ortaya çıkan güçlüklerle aynı tarzda, yani (balmumu tabletinin, üzerine daha sonra yazılacak olan şeyi bilkuvve içermesi gibi) aklın, önce nesnelerine ancak bilkuvve öz-

III, 3-8.

III,4.

deş olduğunu ve yine ancak kendilerini düşünerek onlara bilfiil özdeş hale geldiğini söyleyerek çözer. İkinci güçlüğe gelince, onu bir anlamda ikinci seçeneği (b şıkkını) kabul ederek, yani aklın, nesneleriyle aynı tarzda akılsal olduğunu söyleyerek yanıtlar: Akıl, madde-dışı formları düşünürken nesnesine özdeş olur. Akılsal kavramada, nesnede aklın kavrayamadığı hiçbir şey, akılda ise nesnesiyle meşgul olmayan hiçbir kısım olmaksızın tüm akıl, tüm nesneyle dolar. Böylece nesnesini bilmekle akıl kendini bilir. O halde akıl diğer şeyleri akılsal kılan özelliğe sahiptir; fakat bu, kendisine yabancı olan bir şey değildir, tersine aklın özsel doğasını oluşturan maddesiz form olma niteliğidir. O halde ilk seçeneği (a şıkkını) reddedebiliriz: Dış şeyler, formların kendilerinde ancak örtük olarak var oldukları somut şeyler olduklarından ötürü aklı içermezler; buna karşılık akıl, bilkuvve saf formlara özdeştir.

Düşüncenin iki ana türü vardır:[74] 1) Bölünemez olanın düşüncesi. Aristoteles bu başlık altında şunları sayar: a) bölünebilir olmalarına, yani eğer istersek kendileri içinde parçalar ayırt edebileceğimiz büyüklükler olmalarına karşılık *niceliksel bakımdan fiilen bölünemez* olan şeyler. Bu büyüklükler biz bu bölmeyi isteyinceye kadar, bölünemez bir zamanda ve ruhun bölünmeyen tek bir fiiliyle kavranırlar. b) *Tür bakımından bölünemez olan şeyler*, yani yine ruhun tek bir fiiliyle ve bölünemez bir zamanda kavranan *en alttürl*er (*Infimae species*). c) *Büyüklük bakımından bölünemez şeyler*, örneğin bir olumsuzlama fiiliyle bilinen nokta; çünkü nokta, basit olarak ne genişliğe, ne uzunluğa, ne de derinliğe sahip olan şey; doğru, hiçbir genişliğe ve derinliğe sahip olmayan şey; an ise hiçbir süreye sahip olmayan şey olarak tanımlanır.

Bu bölünemez nesne türlerinden her birine ilişkin kavrayıştan *-dolaysız sezgi* diye adlandırabileceğimiz kavrayıştan- Aristoteles bir diğer

[74] III,6.

bilgi türünü, yani 2) iki kavramı birleştiren ve aynı zamanda verili bir bütünü iki öğesine, özne ve yükleme ayıran *yargıyı* ayırır. Nasıl ki duyumla ilgili olarak, daha önce özel duyusalların yanılmaz algısı ile ortak duyusallar ve ilineksel duyusalların yanılmaya müsait algısı arasında bir ayrım yaptıysa benzer şekilde Aristoteles burada da yargının yanılabilir olmasına karşılık, -tek bir nesnenin özünün kavranılması demek olan- dolaysız sezginin yanılamaz olduğunu belirtir.

Aristoteles bundan sonra aklın hayal gücüyle ilişkilerini gösterir.[75] Bir düşünce, imge değildir, ama imgeler olmaksızın düşünemeyiz;[76] daha tam olarak "düşünme yetisi imgelerdeki formları düşünür" [77] Bir imge, tıpkı bir duyum gibi özel zihinsel bir olaydır. *Düşünce* ise ancak aklın iki veya daha fazla imge arasında bir özdeşlik noktası ayırt ettiğinde ortaya çıkar.[78] Ancak böylece bir tümelin kavranması olayı ortaya çıktığında dahi Aristoteles zihnin imgelere ihtiyacı olduğunu düşünür: "Ruh, imgesiz *asla* düşünmez." Bir geometrik kanıtlamada nasıl ki üçgenin özel büyüklüğünü hiç kullanmadığımız halde tahtaya özel bir büyüklükte bir üçgen çizersek aynı şekilde genel olarak düşünmede niceliksel olmayan bir şeyi düşündüğümüzde dahi bu şeyi niceliksel bir şey olarak tasavvur ederiz ve nesnemiz niceliksel, fakat büyüklüğü belirsiz bir şey olsa bile, biz onu yine de belli büyüklüğe sahip bir şey olarak gözümüzde canlandırırız. Hiçbir şey sürekli bir şeyle ilişki içinde olmaksızın düşünülemez ve zamandan bağımsız olan bir şey bile ancak zamanla ilişki içinde düşünülebilir.[79] Aristoteles burada Bölünmüş

III, 7,8.

427 b 14-16, 431 a 16,432 a 7-11; *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*, 449 b 31.

431 b 2.

434 a 9. Krş. *İkinci Analitikler*, 100 a 4-16;*Metafizik*, 980 b 28-981 a 12.

Hafıza ve Hatırlama Üzerine, 449 b 30-450 a 9.

Çizgi benzetmesinde ifade edilmiş olan görüşe[80] karşı çıkar. Bu bilimsel düşüncenin imgelere muhtaç olmasına karşılık felsefi düşüncenin bu tür bir yardım olmaksızın saf formlarla meşgul olduğu görüşüdür. Aristoteles göre imgelere olan ihtiyaç, aklın daha aşağı zihinsel yetilerle ilişkisinden ötürü ödemesi gereken bir fiyattır.

FAAL AKIL VE EDİLGİN AKIL[81]

Son olarak Aristoteles'in psikolojisinin en önemli noktasını incelemeliyiz. Aristoteles şöyle konuşur: "Ruhta, her varlık sınıfının altında bulunan ve bilkuvve onların her biri olan madde ile onları meydana getiren fail neden arasındaki genel ayrıma- bir sanatla onun kendisine uygulandığı maddenin bir örneğini oluşturduğu ayrıma- karşılık olan bir ayrım olmalıdır."[82] Burada dikkat etmemiz gereken iki şey vardır: 1) Aristoteles'in böylece faal akıl ile edilgin akıl arasında tesis ettiği ayrım, ruhun *içindedir* [83] Bu, faal aklı bireysel insani varlığın tümüyle dışında bulunan Tanrısal bir akla özdeş kılmaya çalışan her türlü yorum imkânını ortadan kaldırır, ama faal akılda insan ruhuna içkin bir Tanrısal aklı gören yorumu ortadan kaldırmaz. Bu ikinci yorumun karşılaşacağı ana güçlük Aristoteles'in açıkça Tanrısal doğadan söz etti-

---

[80] *Devlet,* 510 b-511 d.

Aristoteles 'edilgin akıl'dan söz eder, ama 'faal akıl' ifadesini terimini aslında kullanmaz.

III,5.

En te psykhe nadiren yalnızca 'ruhun durumunda' anlamına gelebilir ve 22. satırdaki *khoristheis*, iki aklın tek bir insanda geçici birliğini içermektedir. Theophrastos da aynı şeyi söylemektedir (ek, Themistius,108,23): '*meikton gaar pos honous ek te tou poetikou kai tou dynamei*' (Kuşku yok ki akıl, fiil kökenli ve kuvve kökenli öğelerin bir bileşimidir).

ği tek pasajın -*Metafizik*'in Λ kitabının-, Tanrı'yı içkinlik ima etmeyen bir tarzda betimlemesidir. 2) Faal akıl, yoktan yaratan bir akıl değildir; o kendisine verilmiş olan ve kuvveden fiile geçireceği bir madde üzerinde etkide bulunur.[84] İlerde bunun ne anlama geldiğini göstermeye çalışacağız.

Aristoteles şöyle devam eder: "Maddeye benzeyen, çünkü her şey olan bir akıl vardır. Diğeri ise her şeyi meydana getirdiğinden fail nedene benzer." Bu iki cümleden ilki kavrayışın normal süreciyle ilgilidir. Nasıl ki duyusal yetide, nesnelerin formunun duyusal özneye aktarılması ve böylece bir an için onun tüm doğasını teşkil etmesi anlamında duyusal yetinin nesneleriyle özdeşleşmesi sözkonusuysa, bilimde de akıl, nesneleriyle özdeşleşir. Böylece kavrama fiili edilgin akla mal edilir. Peki, faal akla hangi rol verilir? O, hangi anlamda bütün şeyleri meydana getirir? Sanat, nesnelerini, maddeyi onlara dönüştürerek meydana getirir. Ve eğer benzetme doğruysa faal aklın rolü, edilgin aklı kavradığı nesnelere özdeş duruma getirmektir. Burada Aristoteles'in 'bilkuvve olan, bilfiil olan bir şeyin etkisiyle bilfiil olur' genel ilkesinin bir uygulamasını görmekteyiz.[85] Alışılagelen anlamda daha önce bilmediğimiz şeyleri, daha sonra düşünmek suretiyle bilmeye başladığımız doğrudur. Aristoteles işte bunun nasıl meydana gelebildiğini kendisine sormaktadır. Bilkuvve düşünceden bilfiil düşünceye bu geçiş, bizde daha önceden düşünen bir şeyin olmasını gerektirmez mi? Bu şey, normal bilincimizde bulunmayan, dolayısıyla var olduğunu fark etmediğimiz, ama gene de normal bilinçle, yani edilgin akılla bir şekilde ilişki içinde olan ve onu düşünmeye iten bir öğe olmalıdır ve Aristoteles

---

84 Bu yüzden Theophrastos faal *nous*'u *ho kinon* olarak, edilgin *nous*'u fiile geçiren olarak tanımlamaktadır (ek, Prisc. 29,14; ek Themistius, 118,24)

Metafizik, 1049 b 24

içinde Tanrı'nın hayatına benzer bir hayat yaşayabileceğimiz anlara işaret ettiğinde,[86] (bu yorumda) faal akılla edilgin akıl arasındaki ayrımın ortadan kalktığı ve düşüncesi daima fiil halinde ve tam olan ilkeyle birliğimizin bilincinde olduğumuz anları düşünüyor olmalıdır.

Bu düşünce çizgisine göre faal aklın kendisi üzerinde etkide bulunduğu şey, bir tür plastik madde olan edilgin akıldır; faal akıl, bilinebilir nesnelerin bütün formlarını bu akıl üzerine basar. Fakat aynı cümlede Aristoteles Platon'un İyi İdeasının sembolü olarak güneşi kullanması[87] tarafından esinlendirilmiş görünen bir başka düşünce çizgisini ortaya koyar: Edilgin akıl her şey haline gelmesi bakımından maddeye benzer; diğeri ise bütün şeyleri meydana getirmesi bakımından, ışık gibi pozitif bir şey olarak fail nedene benzer. Çünkü ışık, bir anlamda bilkuvve var olan renkleri bilfiil varlığa geçirir. Renkleri meydana getiren koşulların bazıları karanlıkta mevcuttur, ama renkleri bilfiil görünür kılmak için bir başka koşul zorunludur: Işık. Işık görülebilir olana göre neyse faal akıl akılsal olana göre odur.

Ancak bu ışık benzetmesi fazla olduğu gibi alınmamalıdır, çünkü faal akıl, edilgin akılla onun nesnesi arasında bir aracı değildir. Düşünce, Aristoteles'e göre, dolaylı değil, dolaysız bir ilişkidir. Fakat nasıl ki ışık, görme olayını anlayabilmemiz için, göz ve nesnenin yanı sıra hesaba katmamız gereken üçüncü bir şeyse, faal akıl da aracı bir şey olmamakla birlikte bilgi olayını anlamamız için edilgin akıl ve nesnenin dışında hesaba katmamız gereken üçüncü bir şeydir. Işık, bir aydınlatıcının varlığıyla bilfiil şeffaf hale getirilmiş bir ortamın koşuludur[88] ve görme kuvvesine sahip olan gözün bilfiil görmesini, görülebilir

---

[86] *Metafizik*, 1072 b 15, 24; *Nikomakhos'a Etik*, 1177 b 36-1178 a 8, 1178 b 18-32.
Devlet, 507 b-509 d.

[88] 418 b 12.

nesnenin ise bilfiil görülmesini mümkün kılan, ışığın fiilidir. Aynı şekilde faal aklın bütün akılsalları daha önceden düşünmesi olgusu, aslında, bir kuvve olan edilgin aklın bilfiil düşünmesini ve akılsal nesnelerin kendilerinin de bilfiil düşünülmelerini mümkün kılar.

Aristoteles şöyle devam eder: "Faal akıl bir fiil olarak (yani bir fiil olduğu için), ayrılabilir, etkilenmez ve katışıksızdır. Çünkü fail, daima, etkilenenden daha değerlidir, nasıl ki yaratıcı ilke, maddeden daha değerliyse." Bu pasajda 'ayrılabilir'in anlamı daha sonra karşılaşılan 'bir defa ayrıldığında' ifadesinden çıkarılabilir. O, bir süre için edilgin akılla birleşen faal aklın ondan ayrılma gücüne sahip olduğu anlamına gelmektedir. Ve açık olarak ölüm anında edilgin aklın ortadan kalkabilir olduğuna, diğerinin ise varlığını devam ettireceğine işaret etmektedir. Bir başka pasajda[89] Aristoteles akıldan yalnızca ölümden sonra devam eden bir şey olarak söz eder. Ama bu yer, onun zihninde faal akıl ve edilgin akıl ayrımının olmadığı bir yerdir. Bu ayrım var olduğunda Aristoteles açık olarak edilgin aklın duyu ve hayal gücü gibi tikel bir cismin fiili olan ruhun tamamlayıcı bir parçası olduğunu ve ölümden sonra varlığını devam ettiremeyeceğini göz önüne alır. Bu cümlede faal aklı karakterize etmek üzere kullanılan diğer ifadeler, onun bedenden mutlak anlamda bağımsız olduğu, içinde fiil haline gelmemiş hiçbir kuvvenin bulunmadığı, ta baştan itibaren düşündüğü şeyi düşündüğünü vurgular.

Aristoteles şunları söyler: "Bilfiil bilgi, nesnesine özdeştir; bilkuvve bilgi, bireyde, zaman bakımından bilfiil bilgiden önce gelir, ama bütün olarak zaman bakımından ondan önce gelmez. Aklın bir zaman düşünüp başka bir zaman düşünmediği söylenemez." Yukarda faal aklın bir anlamda ruhta olduğunu, ama aydınlanma anları dışında bizim onun

---

[89] *Metafizik*, 1070 a 26

bilincinde olmadığımızı gördük. O halde bir anlamda, bireyde bilkuvve bilgi, bilfiil bilgiden önce gelir; ancak 'bütün olarak' böyle değildir, edilgin aklın henüz ancak bilkuvve bilgi olmasına karşılık faal akıl bilfiil bilgidir. Aristoteles için faal aklın, ruhta olmakla birlikte, onu aştığı açıktır; Aristoteles'in onun bütün insanlarda var olduğunu düşündüğünü varsayabiliriz.

"Bir defa ayrıldığında o, artık, özü itibarıyla olduğu şeydir ve yalnızca o ölümsüz ve ebedidir (bununla birlikte hatırlamayız, çünkü faal aklın etkilenmez olmasına karşılık, edilgin akıl ölümlüdür) ve o olmaksızın, hiçbir şey düşünmez." Bu sözler her zaman etkilenmez ve katışıksız olmasına rağmen faal aklın hakiki doğasının bedenle birlikte bulunduğu sürece belirsiz kaldığı, ancak bu birleşme çözüldüğü zaman bütün saflığında var olduğu anlamına gelmektedir. Peki, bu cisimleşmiş akla karşıt olarak cisimleşmemiş aklın, bilgisinin bütün kapsamı hakkında bilinçli olmasını mı içermektedir?

'Hatırlamayız' esrarengiz sözü, Aristoteles'in yaşlılığın zihinsel hayat üzerinde etkisinden bahsettiği daha önceki bir eserinde yer alan bir pasaj ışığında biraz aydınlığa kavuşmaktadır:[90] "O halde sezgisel düşünce ve temaşa (bedenin) içinde bir başka şeyin ortadan kalkması sonucu yavaş yavaş tükenir, ama onların kendileri etkilenmezler. Fakat akıl yürütme, sevgi veya nefret, aklın değil, ona sahip olan varlığın, ona sahip olması bakımından duygulanımlarıdır. Bu nedenle kişi yok olduğunda artık ne aşk vardır, ne hafıza. Çünkü bunlar akla değil, ölmüş olan bileşik varlığa aittirler. Akıl hiç şüphesiz daha Tanrısal ve daha etkilenmez bir şeydir." Bu pasajın ışığında Aristoteles'in hafızanın ölümden sonra varlığını sürdürmeyeceğini kastettiği açık gibi görünmektedir. Bunun nedeni 1) faal aklın etkilenmez olması, hayat koşullarının hiçbir etki-

[90] 408 b 24-30.

sine maruz kalmaması, düşüncesinin zamanın veya koşulların hiçbir izini taşımamasıdır. 2) Buna karşılık koşulların etkisine maruz kalan edilgin aklın ölümle birlikte ortadan kalkmasıdır.

Faal akıl ile ilgili yukardaki pasajın son sözcükleri aşağıdaki biçimlerde farklı yorumlara imkân vermektedir:

1) "ve edilgin akıl olmaksızın, faal akıl hiçbir şey düşünmez"
2) "ve faal akıl olmaksızın, edilgin akıl hiçbir şey düşünmez"
3) "ve pasif akıl olmaksızın, hiçbir şey düşünmez"
4) "ve faal akıl olmaksızın, hiçbir şey düşünmez"

Kolayca görülebileceği üzere bu yorumlardan hiçbiri bu sözcükleri, 'hatırlamayız' ibaresinin dayandığı ilkeye bağlamamıza izin vermemektedir. Onlar 'faal akıl olmaksızın, hiçbir şey düşünmez' cümlesiyle biten bölümün öğretisini özetlemekle yetinmektedir.

Aphrodisyaslı Aleksandros faal aklı Tanrı'ya özdeşleştirir ve bu görüş Zabarella tarafından benimsenir. Onun kanıtı[91] şöyle özetlenebilir: "Faal aklın açıkça maddeden tamamen bağımsız bir tarzda var olduğu ileri sürülmektedir.[92] Şimdi maddi-olmayan saf formların hangileri olduğunu ayrıntılı olarak tartıştığı tek yer olan *Metafizik*'in Λ kitabında Aristoteles, maddi olmayan biricik saf formlar olarak Tanrı ve akılları kabul etmektedir. Faal akıl, bu sonuncuların hiçbiri olamaz, çünkü onların her birinin işlevi sadece kendi kürelerini hareket ettirmek gibi görünmektedir. O halde faal aklın, ilk akılsal olarak bütün diğer akılsallardaki akılsallığın kaynağı olan Tanrı olması gerekir.[93] Tıpkı güneş ışığının bilkuvve görülür olan şeyin bilfiil görülür hale gelmesinin nedeni olması gibi bilkuvve bilgi nesnesini, bilfiil bilgi nesnesi haline ge-

---

[91] *De Reb. Nat.* De Metne agente, cap. 12, 13.
Ruh Üzerine,430 a 17
Metafizik, 1072 a 26-32.

tiren ve bunun yanında sadece bilkuvve bilgiye sahip olan edilgin aklın da bilfiil bilmesini sağlayan, faal akıl olarak Tanrı'dır."

Zabarella'nın bir görüşü her zaman büyük bir ciddiyetle dikkate alınmayı hak eder. Ama *Ruh Üzerine* ile *Metafizik* arasında tam bir uyum sağlama konusundaki arzusunun sonucu olarak Zabarella *Ruh Üzerine* hakkında biraz zorlama bir yorumda bulunmaktadır. *Ruh Üzerine*'de faal akıl açıkça insan ruhunda bulunan bir şey olarak sunulmaktadır. Zabarella'nın 'ayrı' anlamına geldiğini düşündüğü 'khoristos' daha muhtemelen 'ayrılabilir' anlamına gelmektedir; Bireyin hayatı boyunca faal aklın varlık tarzı, 'khoristos', yani ölümünden sonraki durumuna zıt gibi görünmektedir. Ayrıca Zabarella'yla birlikte onun 'noon'(akıl) olmaktan çok 'noeton (akılsal)' olan karakteri bakımından bireyin bilgisini mümkün kılan olarak temsil edildiğini düşünmek zordur.

Ruh Üzerine'de Tanrı'nın bireye içkin bir varlık olarak tasarlanması *Metafizik*'te Tanrı'nın aşkın bir varlık olarak tasarlanmasıyla zorunlu olarak uyuşmaz değildir. Ama bizim kendisine sahip olmamızdan önce bütün bilgimize sahip olan ve onu bize aktaran olarak Tanrı tasarımı, O'nun, yani Tanrı'nın Λ kitabında yalnızca 'kendisini bilen' bir varlık olarak tanımlanmasıyla uyuşmaz. Bu iki kitabın Aristoteles'in Tanrı hakkındaki düşüncesinin farklı biçimlerini temsil etmesi mümkündür. Ama böyle düşünmek zorunlu değildir. Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin bu pasajında açık olarak Tanrı'nın adını anmamaktadır ve burada betimlenen düşüncenin saf ve kesiksiz etkinliği, bazı bakımlardan *Metafizik*'te Tanrı'ya atfedilen etkinliğe benzemekteyse de Aristoteles büyük olasılıkla onları birbirlerine özdeş kılmamaktaydı. Onun maddeye en çok gömülmüş olan en aşağıdaki varlıklardan süreklilik içinde insana, göksel cisimlere, akıllara ve Tanrı'ya uzanan bir hiyerarşiye inanmış

olması daha muhtemeldir. İnsandaki faal akıl, bu hiyerarşinin en yüksek üyelerinden biridir, ancak onun üstünde hem Tanrı hem de diğer akıllar vardır. *Metafizik*'in yalnızca kendisini düşünen ve dünyaya karışmayan "deist" Tanrı'sının işaret ettiği yönde *Ruh Üzerine*'nin yorumu budur.[94]

Çeşitli yorumların iyi anlatımları şu eserlerde bulunabilir: Hicks'in *De Anima* neşri, LXIV-LXIX; Adams, *Development of Greek Philo.* 249-254; Webb, *Studies in the Hist. of Nat. Theol.* 264-273; Kurfess, *Zur Gesch. d. Erklaerung d. Arist. Lehre com sog. nous poietikos und pathetikos.*

BÖLÜM VI

METAFİZİK

Metafizik'in başından sonuna kadar Aristoteles'e ilham veren motif, bilgelik adına en fazla layık olan bilgi formunu elde etmek arzusudur. Aristoteles şöyle demektedir: Bilme arzusu insanda doğuştandır. Bu arzu kendisini en aşağı derecede, duyularımızı kullanmada duyduğumuz hazda gösterir. Daha tam bir bilgiyi elde etme yönündeki bunun hemen üzerindeki ilk derece, bizi hayvanlardan ayıran hafızanın kullanımını gerektiren derecedir. Yalnız insanın erişme yeteneğine sahip olduğu bir sonraki derece 'deney'dir. Deney, aynı cinsten bir nesne ile (örneğin belli bir hastalığa yakalanmış olan Kallias, Sokrates ve başkalarını iyileştiren bir ilaçla) ilgili birçok hatıranın birbirleriyle birleşmesi sayesinde, nedenlerini bilmeksizin, bir pratik kuralı kazanmamızı sağlar. Bir derece daha üstü 'sanat', yani genel ilkelere dayanan pratik kuralların bilgisidir. Bütün bunların en üstünde nedenlerin saf bilgisi olan 'bilim' bulunur. O en yüksektir; çünkü sanat gibi daha sonraki pratik amaçlarla ilgilenmek yerine bilgiyi bizzat kendisi için arar. Bu nedenle o, uygarlığın en son ve yüce ürünüdür.[1]

'Bilgelik', yalnızca nedenlerin bilimi veya bilgisi değildir. Onun, aynı zamanda ilk ve en evrensel nedenlerin bilgisi olması gerekir. Çünkü doğal olarak kullandığımız bilgeliğin ölçütlerine en iyi cevap veren bilgi, bu bilgidir. O, en kapsayıcı bilgidir; bilinmesi en güç olan

---

Metafizik, A, 1.

şeyin bilgisidir (çünkü onun konuları, en genel şeyler olduklarından, duyulardan en uzaktırlar); en kesin bilgidir (çünkü onun konuları en soyut, en az karmaşıktır); en fazla öğretici, kendi kendine en fazla yeten veya en bağımsız bilgidir. Nihayet o, en fazla otoriteye sahip olan bilgidir; Bunun da nedeni onun her şeyin ereksel nedenlerinin bilgisi olmasıdır. Felsefe başlangıçtaki hayretten doğar Yalnız bu hayreti ortadan kaldırmaya, şeylerin neden oldukları gibi olduklarına hayret etmek için artık bir nedenin olmayacağı bir biçimde dünyayı tam ve uygun bir tarzda kavramaya yönelir.[2]

Aristoteles *Fizik*'te ilk nedenler olarak göz önüne aldığı nedenleri, yani maddi, formel, fail ve ereksel nedenleri saymıştı. *Metafizik*'te kendinden önce gelen filozofların bunlardan başka nedenleri keşfetmiş olup olmadıklarını göz önüne alarak bu analizinin doğruluğunu kontrol etmeye girişir. A kitabının geri kalan kısmını dolduran önceki felsefeye ilişkin açıklamalarının tümünü bu araştırmanın çerçevesine uydurur. Vardığı sonuç, tahmin edilebileceği gibi önceki filozofların hiçbirinin bizzat kendisinin saydığı nedenlerden başka bir nedenin varlığını keşfetmedikleri, ancak bu dört nedenden, ama 'belirsiz' ve 'kekeleyici' bir biçimde söz ettikleridir [3]

B kitabında Aristoteles, filozof olduğunu iddia eden kişinin göz önüne alması gereken ana problemleri ortaya koyar. Metafizik, Aristoteles için başından sonuna ve düşüncenin başka herhangi bir alanında olduğundan daha tam olarak bir 'problemler' veya 'güçlükler' konusu olarak kalmaktadır.[4] Bazı noktalarda kesin görüşlere sahip olmakla birlikte, Aristoteles'in buradaki sergilemesi, bütünü itibarıyla, dogmatik

---

Metafizik, A, 2.

Metafizik, A, 10.

Aporiai.

bir sistem olmayıp kendisini tamamen karanlıkta hissettiği bir alanda doğruyu keşfetme yönünde bir dizi girişimi ifade etmektedir. Γ, E, I, M, N kitaplarının B kitabındaki problemleri hiçbir zaman gözden kaybetmediği söylenebilir ve zaman zaman geriye doğru yapılan atıflar bu bağlantıyı vurgulamaktadır [5] Λ, bağımsız bir kitaptır; bununla birlikte onda yer yer Aristoteles'in kendisini meşgul eden problemlerin bazılarına verdiği cevaplar ile karşılaşılır. Yalnızca Δ ve K kitapları bu şemanın dışındadırlar.[6]

Aristoteles'in zihnini iki ana problem meşgul etmektedir.[7] 1) En yüce, biricik bir metafizik bilimi, yani şu veya bu gerçekliğin değil, gerçek olmak bakımından gerçekliğin doğasını inceleyen ve merkezi bir ilkeden evrenin ayrıntılı doğasını çıkaran bir evrensel bilim mümkün müdür? Buna -*İkinci Analitikler*'in yardımıyla özellikle Γ ve E kitaplarına başvurmak suretiyle çıkarmamız gereken- Aristoteles'in verdiği cevap, bir metafizik biliminin mümkün olduğu yönündedir: Var olan her şey, kendisine sadece var olmak bakımından ait olan belli bir doğaya sahiptir ve bu doğa bilinebilir Var olan her şey hakkında doğru olan ve her türlü kanıtlamanın temelinde bulunan bazı ilkeler vardır. Bunlar çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleridir. Bununla birlikte metafizik, gerçekliğin tüm ayrıntılarını bu yasalardan veya diğer herhangi bir merkezi ilkeden çıkaramaz. Çünkü her biri kendi doğasına ve çıkarsanamayan, yalnızca ilk evrensel ilkeler gibi doğrudan kavranan ilk ilkelerine sahip olan birçok farklı gerçeklik türü vardır. Öte yandan gerçekliğin ana doğası, var olan her şeyde tam ve eşit olarak kendisini

---

Γ 1004 a 33; I, 1053 b 10; M, 1076 a 39, b 39, 1086 a 34 (?), b 15.

Krş. Yukarda s. 30 vd.

Toplam olarak 15 problem vardır. Bunlar B, 1 de vaz edilirler ve B, 2-6 da diyalektik olarak tartışılırlar.

göstermez. Varlık, var olan her şeye aynı anlamda ait olan bir nitelik değildir. Kelimenin en gerçek ve tam anlamında *var olan* tek bir varlık vardır: Töz. Bütün diğer şeyler ancak tözle belli bir ilişkiden dolayı, yani tözün nitelikleri, tözler arası ilişkiler ve benzerleri olarak vardırlar. Varlık için sözkonusu olan, birlik için de sözkonusudur: Var olan her şey birdir; bir olan her şey vardır ve 'birlik' de tözün, niteliğin, niceliğin vb. sözkonusu olmasına göre birbirine yakın, ancak farklı anlamlara sahiptir. [8]'Varlık' ve 'birlik', kategorilerin ayrımının üzerinde bulunan ve her kategori için geçerli olan kavramlardır.[9] Bu kavramlara tam olarak aynı düzeyde olmamakla birlikte 'iyi' kavramını da eklememiz gerekir, 'İyi' kavramı da her kategori için geçerlidir;[10] ancak var olan her şey için geçerli değildir. Aristoteles daha ziyade 'iyi' ve 'kötü'nün her kategori içinde rastlanabilecek bir karşıtlık olduğunu düşünmektedir. Skolastikler bu tür işaretlerden hareketle ünlü 'aşkınlar' (transcendentia) öğretisini *-ens, unum, verum, bonum, res, aliqiud-* geliştirmişlerdir. Ancak Aristoteles'ten alınmış işaretlere dayanmasına rağmen bu liste Aristoteles'in otoritesine sahip değildir.

Üç ayrı varlık düzeni vardır: Bağımsız tözsel bir varlığı olan, ancak değişmeye tabi olan varlıklar; değişmeden korunmuş olan, bununla birlikte ancak somut gerçekliklerin varlığı ayırt edilebilir görüntüleri olarak var olan varlıklar ve hem bağımsız varlığa sahip olan, hem de değişmeye tabi olmayan varlıklar. Bunları üç ayrı bilim inceler: Fizik, matematik ve Tanrıbilim veya metafizik.[11] Fizik ve matematik de kendi paylarına alt dallara, örneğin matematik çeşitli uygulamaları ile birlikte

8 Bunlar *Metafizik*, 1 in konusunu teşkil ederler.

Γ, 1, 2.

Nikomakhos'a Etik, 1096 a 19.

Metafizik, E,1.

iki ana dala, aritmetik ve geometriye ayrılabilir. Ve nasıl ki matematiğin bütün dallarında ortak olan ilkeler varsa (örneğin eşit şeylerden eşit şeyler çıkarıldığında kalanların eşit olduğu ilkesi) özel olarak aritmetiğe ait olan ilkeler ve özel olarak geometriye ait olan bazı başka ilkeler de vardır.

Aristoteles, metafiziğin konusu ile ilgili olarak iki görüş tarzının mümkün olduğuna işaret etmektedir. İlk felsefenin, konusu bakımından evrensel mi olduğu, yoksa sadece gerçekliğin özel bir türünü mü incelediğini kendimize sorabiliriz. Ancak bu iki görüş tarzı birbiriyle uzlaştırılabilir: Eğer değişmeyen bir töz varsa, onun incelenmesi ilk felsefeyi teşkil edecektir. Öte yandan bu töz ilk olduğu için evrenseldir.[12] Metafizik ilk varlığı incelerken varlığı varlık olmak bakımından inceler. Varlığın gerçek doğası ne ancak somut bir bütünün bir öğesi olarak var olabilen şeyde, ne de kuvve veya değişme içeren şeyde kendisini gösterir. O, ancak aynı zamanda tözsel ve değişmez olanda ortaya çıkar.

Metafiziğin, varlığın tek bir alanının (ve sadece varlıklarını bu alana borçlu oldukları ölçüde diğer alanların) incelenmesi ile sınırlandırılması Λ kitabında ortaya çıkar. Burada onun konusu önce evrenin 'ilk parçası' olması bakımından tözle sınırlandırılmaktadır. Sonra töz, E de olduğu gibi iki cinse, yani değişebilir olanla değişmez olana değil, üç cinse bölünmektedir: Duyusal ezeli-ebedi olan (gök cisimleri), duyusal ölümlü olan ve duyusal-olmayan. İlk iki cinsin, fiziğin konusunu teşkil ettikleri söylenmektedir.[13] Bundan da duyusal tözü ele alan 2-5. bölümlerin, duyusal olmayan tözü ele alan 6-10. bölümlere bir giriş olarak göz önüne alınmaları gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte sadece Λ nın 2-5. bölümleri değil, Z-Θ nin en büyük bölümü

Metafizik, E,l.

Metafizik, 1096 a 36.

de duyusal tözde içerilmiş bulunan ilkeleri ele almaktadır ve bu kitaplarda özellikle tartışılan ilke olan formla, Tanrı'da ve gezegenlerin kürelerini hareket ettiren akıllarda bağımsız ve değişmez olarak var olan şey aynı şey olmamış olsaydı o, metafiziğin sadece bir girişi olarak göz önüne alınabilirdi. Aristoteles'in pratikte fizik ve metafizik arasındaki ayrımı kesin bir biçimde devam ettirdiği söylenemez. Daha ziyade bütün olarak ele alınırsa fiziğin, bizim 'metafızik'[14] diye adlandıracağımız şeyi teşkil ettiğine işaret etmek gerekir: O, doğa yasalarının tümdengelimsel bir araştırması olmayıp, maddi şeylerin ve onlarda meydana gelen olayların a priori bir incelemesidir.

2) Aristoteles'in zihnini meşgul eden ana sorunlardan ikincisine gelince, ona daha önce temas ettik: Bu duyusal tözler gibi, duyusal-olmayan tözlerin de var olup olmadığı, eğer varsalar ne oldukları sorunudur. Tümeller, Platon'un İdealar teorisinde ileri sürdüğü gibi kendi başlarına var olan tözsel varlıklar mıdırlar? Özellikle en genel tümeller, yani varlık ve birlik tözler midirler? Sonra matematiğin nesneleri tözler midir? Bu üç soruya da Aristoteles açık olarak olumsuz cevaplar vermektedir. Platoncu formlara, yani tümellerin tözselliğine karşı polemik, *Metafizik*'in Aristoteles'in sürekli olarak kendisine döndüğü ana temalarından birini teşkil eder. Bu polemiği bütün ayrıntılarında izlemek gereksizdir. Kanıtlar, çok farklı değerlerdendir. Ana tez şudur: Deneyde bize verilen dünya, birbirleri üzerine etki ve tepkide bulunan somut bireysel nesnelerin dünyasıdır. Bu nesneleri gözlemlerken birçok bireyde ortak olan özelliklerin farkına varırız. Bu özellikler Aristoteles için bireylerin kendileri kadar gerçek ve nesneldirler. Nasıl ki Platon'un gözünde İdealar zihnin eseri değildiyseler, bunlar Aristoteles için de hiçbir şekilde zihnin eseri değildirler. Fakat Aristoteles bizi onlarla ilgili

---

Kuşkusuz sadece bir doğa metafiziği.

olarak ancak tümellere özgü olan varlık tarzını, yani bireylerin özellikleri olarak varlıklarını kabul etmeye davet etmektedir. Ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip bir tümeller dünyasını kabul etmemeliyiz ve bir değişmeler dünyası olan dünyayı, basit tümellerin işlemleriyle açıklayabileceğimizi sanmamalıyız. İnsanın formu, bir anlamda, her bireysel insanın doğuşunda iş gören şeydir. Ancak o, babada somut varlık kazanmış olması bakımından formdur. Evin formu her evin yapılışında iş görür. Ama o, bireysel bir ev yapıcının kendisini tasarlaması bakımından evin formudur. Platon'un tümeli bireysel şeylerden bu şekilde ayırıp ayırmadığı şüphelidir. Tümeli bireysel şeylerden *ayırt etmek*, bir anlamda onu bu şeylerden ayırmaktır, onu bir ayrı varlık olarak düşünmektir. Platon'un onu bağımsız bir varlığa sahip olan bir şey gibi düşünüp düşünmediğini söylemek zordur. Onun dili ekseriya böyle bir suçlamaya imkân verici niteliktedir. Ancak özel durumların her zaman bir tümel içerdiği öğretisini, sadece çarpıcı ve şiirsel bir biçimde ifade etmek istemiş olması da mümkündür. Bununla birlikte Aristoteles'in, bildiğimize göre yıllar boyunca kendisiyle sürekli temas halinde bulunmuş olduğu bir hocasını bu kadar ciddi bir biçimde yanlış yorumlamış olabileceğini ve aslında bir vurgu ve ifade farklılığından ibaret olan bir farklılığı temel bir görüş farklılığı olarak almış olabileceğini kabul etmek zordur.

Aristoteles bundan başka Platon'a, İdealarla bireysel şeyler arasında bir çeşit 'ara' varlıklar olarak göz önüne alınan matematik nesnelerin varlığına inancı izafe etmektedir.[15] Aristoteles'in kendisi de geometrinin nesneleri ile ilgili olarak ara bir durumun varlığını kabul etmektedir. Bununla birlikte o, onları diğer bağımsız iki varlık sınıfı arasında bağımsız bir varlık sınıfı olarak göz önüne almamaktadır. Ona göre geometrinin nesneleri, duyusal niteliklerinden soyutlanmış olarak göz

---

[15] A, 987 b 14.

önüne alınan duyusal nesnelerdir. Duyusal nesneleri basit olarak belli bir biçimde sınırlara sahip şeyler olarak göz önüne alalım, geometrinin nesnelerini elde etmiş oluruz.[16] Ancak bir diğer ve daha ileri soyutlama daha mümkündür. Sadece duyusal şeyleri duyusal maddelerinden değil, geometrik nesneleri akılsal maddelerinden, uzamlarından da soyutlayabiliriz.[17] Bunu yaptığımızda doğrunun, dairenin vb. özüne, yani onları meydana getiren ilkeye erişmiş oluruz. Ancak Aristoteles, kendi anlayışı ile Platoncu anlayış arasındaki tüm farkı meydana getiren şeyin, kendisinin bu soyutlamanın ne ara, ne de nihai sonucuna ayrı bir varlık izafe etmemesine karşılık, Platoncuiann her ikisine de bu varlığı yüklemelerinde yattığını söyleyecektir. Böylece İdealarla ilgili tartışmada olduğu gibi bu tartışmayı da değerlendirmek için her zaman Platoncuiann 'ayrılık'tan bir olgu durumunu, yani gerçek bir ayrı olmayı mı, yoksa sadece ayrı olan varlıklar arasında bilinebilir bir farklılığı mı kastettiklerini bilmek sözkonusudur. Ne tümeller, ne de matematiksel nesnelerin tözler olmadıklarını ileri sürmekle birlikte Aristoteles duyusal-olmayan tözlerin varlığını kabul etmektedir. Bunlar ilkin evrenin hareketsiz hareket ettiricisi olan Tanrı,[18] ikinci olarak Tanrı tarafından hareket ettirilen, ancak kendileri de gezegenlerin kürelerini hareket ettiren akıllardır.[19] Aristoteles, üçüncü olarak da insan aklının (veya onun faal öğesinin) bireyin ölümünden sonra herhangi bir bedenden bağımsız olarak var olma yeteneğine sahip olduğuna işaret etmektedir.[20]

---

16 M, 2,3.

Z, 1036 a 11.

Metafizik, L, 7.

Metafizik, L, 8.

Metafizik, L, 1070 a 24-26; *Ruh Üzerine*, III, 5.

KANITLAMANIN İLK İLKELERİ

Metafiziğin kanıtlamanın ilk ilkelerini inceleyeceğini belirttikten sonra Aristoteles her kanıtlamanın temelinde bulunan iki ana ilkeyi, *İkinci Analitikler*'in 'ortak ilk ilkeler'ini, yani çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı yasalarını ortaya koymaya girişir.[21] Birinci yasa ilk olarak şu biçim altında ifade edilmiş bulunur: 'Aynı niteliğin aynı şeye aynı zamanda ve aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkânsızdır' Görüleceği üzere bu ilke hemen hemen tamamen nesnel bir biçimde bir varlık yasası gibi ifade edilmiştir. Ancak ondan psikolojik bir yasa çıkar: Aynı niteliğin aynı şeye aynı zamanda ve aynı bakımdan hem ait olduğu, hem de olmadığını düşünmek, insanın aynı zamanda ve aynı bakımdan birbirine karşıt niteliklere sahip olması demektir ve bundan dolayı da imkânsızdır.[22]

Aristoteles haklı olarak bu yasayı kanıtlamaya teşebbüs etmemektedir. O, bunun bir kanıtlamasını istemenin, insanın mantıksal kültür bakımından eksikliğini açığa vuracağını söylemektedir: Her şeyin bir kanıtını istemek, sonsuza gitmek zorunda olan bir geriye gidişi istemektir ve doğası gereği tatmin edilmesi mümkün olmayan bir talepte bulunmamak gerekir. Öte yandan kanıtlanmaksızın bilinebilen bir şey varsa, bu nitelik çelişmezlik yasasından başka neye daha uygun düşebilir? O yasa ki, görüldüğü gibi, sözle inkâr edilebilir, ancak düşüncenin kendisinden şüphelenmesi imkânsızdır. Bu yasayı kabul ettirmek için yapabileceğimiz şey 1) onu inkâr edenleri, onu inkâr ederken doğruluğunu kabul ettiklerini göstererek çürütmek, 2) onu inkâr etmek için ileri sürülen nedenlerin yetersizliğini göstermektir.[23]

---

21 Γ, 3-8.

Γ, 3.

Bunu izleyen karmaşık akıl yürütmenin ancak en çarpıcı noktalarından bazıla-

1) Hasmınızın bir şey söylemeye hazır olması gerekir. Eğer bunu yapmayı reddederse nasıl bir bitkiyi ikna etmeyi ummuyorsak, onu da ikna etmeyi bekleyemeyiz. Onun herhangi bir önermeyi ileri sürmesini talep etmemize gerek yoktur. Sadece ondan tek bir sözcüğü, örneğin 'insan' sözcüğünü telaffuz etmesini istemek ihtiyacındayız. Eğer, bu sözcüğü söylerse, şüphesiz onunla bir şeyi, tek bir şeyi kastetmiş olacaktır. O, 'insan olma'nın belli bir şey olduğunu, aynı zamanda 'insan-olmama' olmadığını söylemiş olacaktır. Bundan dolayı o bir insan olanın, 'insan' kelimesi ile aynı anlamda olmak üzere bir 'insan-olmayan' olmadığını gizil olarak söylemiş olacaktır. Böylece o, çelişmezlik yasasının doğruluğunu kabul edecektir. Kendi kendisiyle tutarlı bir şüphecinin ağzını açmaması gerekir.[24] Sonra çelişmezlik yasasını inkâr etmek, evrendeki tüm ayrımları ortadan kaldırmak demektir. Eğer bir insan, aynı zamanda bir insan değilse, haydi haydi gemi de değildir (çünkü 'insan'la 'insan-olmayan' arasında onunla 'gemi - olmayan' arasında olduğundan daha fazla karşıtlık vardır). Dolayısıyla (eğer bu yasa doğru değilse) o aynı zamanda bir gemidir ve böylece aynı şekilde başka herhangi bir şeydir.[25]

Çelişmezlik yasasının inkârı ya tam, ya da kısmi olmak zorundadır. Eğer kısmi ise, yasanın bazı durumlarda geçerli olduğu kabul edilmiş olur. Eğer tam ise o zaman da iki imkân mevcuttur: a) ya tasdik edilebilen her şey inkâr edilebilir ve inkâr edilebilen her şey tasdik edilebilir veya b) tasdik edilebilen her şey inkâr edilebilir, ancak inkâr edilebilen her şey tasdik edilemez. İkinci şık, belli bir şeyin olmadığı, onun karşıtı

---

rına işaret edebileceğim. Onun tam bir tartışması, Maier'de bulunmaktadır: *Syll. d. Arist.*, I,41-101.

1006 a 11-b 34.

1007 b 18- 1008 a 2.

olan belli bir şeyin olduğu sonucunu içerir. Başka deyişle yine yasanın bazı durumlarda geçerli olduğu kabul edilir. Eğer hasmımız birinci şıkkı kabul ederse, o hiçbir şeyin belli bir doğası olmadığını, yani hiçbir şeyin olmadığını söylemiş olur. O, bu durumda, bütün önermelerin doğru olduğunu ve yine tümünün -tümü içine kendisinin çelişmezlik yasasını inkârı da dahildir- yanlış olduğunu söylemiş olur. O halde o, belli hiçbir şey söylememektedir. Dolayısıyla da onunla her türlü tartışma yararsız ve imkânsız olacaktır.[26]

İnsanların eylemleri, onların böyle düşünmediklerini göstermektedir. Eğer bir aynı şey hem insan, hem insan değilse, bu aynı ilkeye göre, bir aynı şey bir insan için hem iyidir, hem de iyi değildir. Ama hiçbir insan, bir şey yapması gerektiğini düşündüğünde, aynı zamanda onu yapmaması gerektiğini düşünerek bu şeyi yapmamazlık etmez.[27]

2) Çelişmezlik yasasının inkârı, B göründüğü her seferinde A'nın B olduğunu ileri süren Protagoras'ın görüşüyle uyuşmaktadır. Evrenin doğasını düşündüklerinde karşılaştıkları gerçek bir güçlükten ötürü çelişmezlik yasasını inkâr edenlerin -ki Aristoteles onları sırf tartışma için tartışma uğruna bu yasayı inkâr edenlerden ayırmaktadır- bu inkârlarının nedeni, doğanın işleyişinde aynı şeyden karşıtların doğabildiğini görmeleri olmuştur. Onlar, hiçten hiçbir şey çıkmayacağına (*ex nihilo nihil fit*) göre, bundan sözkonusu şeyin, karşıt niteliklere sahip olması gerektiği sonucunu çıkarmaktadırlar. Bu sonuç a) kuvve ve fiil arasında ayrım yapmak (bir aynı şey bilfiil olmamakla birlikte bilkuvve olarak karşıt niteliklere sahip olabilir), b) kuvve ve değişmeden tamamen korunmuş olan bir başka tözün varlığına işaret etmek suretiyle iki biçimde reddedilebilir.[28]

---

[26] 1008 a 7-b 2.
1008 b 12-27
1009 a 6-38.

Aynı şekilde bazı insanlann görüntülerin gerçekliğine olan inançlarının nedeni yine duyusal şeyleri gözlemlemeleridir. Onlar bir aynı şeyin bazılarına tatlı, bazılarına acı göründüğünü fark etmemekte ve sadece oyları saymak yoluyla doğruyu belirlemenin imkânsız olduğunu görmektedirler. Bundan başka onlar bir ve aynı şeyin aynı adama farklı zamanlarda büyük ölçüde farklı göründüğünü görmekte ve bir duyumun bir başka duyumdan daha doğru olmadığını düşünmektedirler.[29]

Bu yanlış, içlerinde değişmenin büyük bir paya sahip olduğu duyusal şeyleri gerçeğin bütününe özdeş kılmaktan ileri gelmektedir. Bu düşünürler, duyusal şeylerin sürekli olarak değiştiğini görmekte ve bundan, onlar hakkında doğru herhangi bir şeyin söylenemeyeceği sonucuna geçmektedirler. Onlar bir nesnenin bir niteliği kaybederken, bu kaybettiği nitelikten her zaman bir şeyleri koruduğunu ve varlığa gelen bir şeyin de bir kısmının daha önceden var olması gerektiğini unutmaktadırlar. Onlar niceliksel değişmelere uğrayan şeylerin nitelik bakımından değişmeyebileceğini, değişme içinde olan ayaltı dünyasının fiziksel evrenin ancak küçük bir bölümünü teşkil ettiğini ve fiziksel evrenin dışında değişmeyen şeylerin olduğunu unutmaktadırlar.[30]

Şu noktaya dikkat etmemiz gerekir ki her bir duyuya özgü olan 'özel' niteliklerin duyumlarının yanılmaz olmasına karşılık, bütün diğer duyu işlemlerinde içerilmiş bulunan 'hayal gücü' yanılmaz değildir. Bu düşünürlere şeylerin uzaktan mı yoksa yakından mı, hasta insana mı yoksa sağlığı yerinde olan insana mı, uyuyan bir insana mı yoksa uyanık olan bir insana mı, uzmana mı yoksa konunun uzmanı olmayan insana mı göründükleri gibi oldukları konusunda gerçekten şüpheleri olup olmadığını sormamız gerekir. Onların eylemleri bu konuda hiç de

29 1009 a 38-b ll
1010 a 1-b 1.

şüpheleri olmadığını göstermektedir. Sonra hiçbir duyu kendine özgü nesnesi hakkında aynı anda çelişik bilgiler vermez. Hatta o farklı anlarda da duyusal nitelikle ilgili olarak karşıt bilgiler vermez; sadece bu duyusal niteliğe sahip olan nesne hakkında karşıt bilgiler verir: Bir aynı şarap, bu şarabın kendisinin ve onu tadan kişinin bedeninin değişmesi durumunda, bir zaman tatlı görünüp başka bir zaman öyle görünmeyebilir. Ama tatlılık, tatlılık olarak değişmez. Tatlı olanın her zaman aynı koşulları yerine getirmesi gerekir. Zorunlu ayrımları yaptığımız takdirde duyumun kendi kendisiyle görünüşteki çelişkisi ortadan kalkar: Bir aynı şey, aynı duyuya, aynı bakımdan, aynı koşullarda ve aynı anda farklı görünmez. Algılayan varlıklar olmaksızın ne duyusal niteliklerin, ne de duyumların olmayacağını kabul edebiliriz. Ancak algıyı doğuran nesnelerin, algıdan bağımsız olmaları gerekir. Eğer hiçbir şey var olmayıp, onu var eden düşünce ise, insanın kendisinin varlığı (*esse*), onun bir insan olduğunun düşünülmesinden ibaret olacaktır. Böylece onun varlığı düşünmesinden ibaret olamayacaktır. Bu durumda onun varlığı herkesin kabul ettiği gibi algılamasında (*percipere*) değil, algılanmasında (*percipi*) yatacaktır.[31]

Görüldüğü gibi çelişmezlik yasasının bir tartışmasından yola çıkan Aristoteles, duyumculuk veya öznel idealizme saldırmaya gitmektedir. Onun pozisyonu şudur: Her türlü çağrışım ve yorumun işe karışmasından bağımsız olarak asıl anlamında duyusal algı, yanılmazdır. O bir şeyin (bir *aistheton*'un) bilincinden ibarettir. Bu şey, bilinçten ayrıdır ve bir nesnenin (*hypokeimenon*) sonucudur (*pathos*).[32] Duyulan her böyle bir şey, kendisini karşıtından ayıran özel niteliğe sahiptir. Örneğin 'tatlı', belli bir 'aistheton'u ifade eder. Duyulan herhangi bir şey, hangi

[31] 1010 b 1-1011 b 12.
1010 b 20 vd.

anda duyulursa duyulsun, 'tatlı' olarak adlandırılmak için bu niteliğe sahip olmak zorundadır ve bu niteliğe sahip olduğunda 'acı' olarak adlandırılamaz. Duyu, duyulan şeyle ilgili olarak hiçbir zaman kendi kendisiyle çelişmez. Böylece duyulurla ilgili olarak çelişmezlik ilkesinden şüphelenmemiz için bir neden yoktur.

Aistheton, duyumdan (*aisthesis* veya *aisthema*) farklı olmakla birlikte algılayan özneye tabidir. O gerçekte, belli bir nesne ile algılayan belli bir öznenin karşılaşmasının bir sonucudur. Nesnenin veya algılayan öznenin bedeninin bazı değişmelere uğraması durumunda farklı bir *aistheton* ortaya çıkar. Böylece fiziksel nesneyi göz önüne aldığımız takdirde çelişmezlik ilkesinden şüphelenmemiz için herhangi bir neden yoktur. Daha önce acı diye nitelendirdiğim bir nesneyi şimdi tatlı diye adlandırmam, sadece ya nesnede, ya da bende değişen bir şey olduğunu gösterir.[33] Duyum ve duyulan şeyin her ikisinin de duyan özneye göreli olması ve duyan özneler olmadığı takdirde var olmamaları, kesinlikle, duyan özneye göreli olmayan hiçbir şeyin var olmadığını, 'insanın her şeyin ölçüsü olduğu'nu göstermez; çünkü algı, irademizin bir fiilinden doğmaz. Onu bir şey harekete geçirir ve bu şeyin, harekete geçirdiği şeyden bağımsız bir şey olması zorunludur. 'Harekete geçiren' ve 'harekete geçirilen' veya 'algılayan' ve 'algılanan' terimlerinin göreli kavramlar olduğunu söylememiz, harekete geçiren ve algılanan şeyin, harekete geçirme ve algılanma olayından bağımsız kendine özgü bir doğası olmadığı anlamına gelmez.[34]

Aristoteles'in görüşünde bir başka öğe daha vardır. Nesnenin yakınlığı, beden sağlığı, uyanıklık durumu gibi nesnelerin gerçekte oldukları

---

33 A.g.y., 19-26.

1010 b 30-1011 a 2.

biçimde algılanmalarına olumlu etkide bulunan bazı koşullar vardır.[35] Bu görüş yakından incelenirse kırmızı veya tatlı gibi sadece duyulan şeylerin olmadığı, aynı zamanda fiziksel nesnelere ait olan, bunlara tekabül eden niteliklerin olduğu ve uygun algılama koşullarında bir nesneye ait olan niteliğe tekabül eden şeyi algıladığımız, buna mukabil uygun olmayan koşullarda nesnenin kendisinde örneğin tatlılık niteliği olmasına karşılık bizim acılığı algıladığımız fikrini içerir gibidir.[36] Ancak Aristoteles'in bu kadar karmaşık bir öğretiyi ileri sürdüğü ve söylediği şeylerden onların bütün sonuçlarını çıkarmış olduğundan şüphe edebiliriz. Sıcaklık ve soğukluğa gelince, Aristoteles'in teorisi tartışmasız olarak duyusal sıcaklık ve soğukluğun dışında tamamen nesnel bir sıcaklık ve soğukluğun var olmasının zorunlu olduğu fikrini içermektedir. Çünkü Aristoteles, duyu organları da içinde olmak üzere bütün karmaşık cisimlerin oluşumunu sıcak ve soğuğun etkisine izafe etmektedir. Ve yine çünkü o, fiziksel sıcaklıkla duyusal sıcaklık arasında bir ayrım yapmaktadır.[37] Ancak onun örneğin renk veya koku ile ilgili olarak da benzeri bir ayrımın varlığını kabul ettiği şüphelidir.

Yukarda özetlediğimiz kanıtlama, ilke olarak hemen hemen mutlak şüphecilik veya duyumculuğun reddedilmesinde söylenebilecek veya söylenmesi gereken her şeyi içermektedir. Çelişmezlik yasası lehine getirilen kanıtlama, kısır döngüye dayandığı suçlamasından tamamen korunmuş değildir. Ancak Aristoteles esas olarak kendine özgü olan ve çelişmezlik yasasının inkârının onun tasdikini içerdiğini göstermekten

---

[35] 1010 b 3-11.

[36] Θ, 1047 a 4-7, sıcaklık, tatlılık gibi ikinci dereceden niteliklerin duyumdan bağımsız olarak nesnelere ait oldukları fikrini içermektedir.

[37] *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 648 b 12-649 b 7

ibaret olan yöntemle yetinmektedir. Üçüncü halin imkânsızlığı lehine getirilen savunma da benzeri kanıtlara dayanmaktadır.[38]

METAFİZİĞİN KONUSUNUN YENİDEN BELİRLENMESİ

Değişmez varlığın incelenmesinin varlık olmak bakımından varlığın incelenmesini teşkil ettiğini gösterdikten sonra E kitabı 'varlık' kavramının metafizikle ilgili olmayan bazı anlamlarını ortaya koymaya girişir. Bunlar 1) İlineksel veya rastlantısal(incidental) varlık,[39] 2) doğru olmak bakımından varlıktır.[40]

1) Metafizik, ilineksel varlığı incelemez; çünkü o, hiçbir biçimde incelenemez. Örneğin bir ev, çok sayıda ilineksel niteliğe sahiptir. Ancak bilim bu çok sayıdaki ilinekler dizisinin incelemesine girişemez. Örneğin ev yapma bilimi bütün ilgisini özü bakımından bir ev neyse -'canlı varlıklar ve mallar için barınak'[41]- o şey olacak olan bir evin yapımı üzerinde yoğunlaştırır. O, bu evin ilineksel niteliklerini bilmez. Aynı şekilde geometri, bir üçgenin bütün niteliklerini değil, sadece üçgene üçgen olmak *bakımından* ait olan niteliklerini inceler. Metafizik de kendi payına özne ve yüklem arasında, yüklemin öznenin doğasından çıkmayıp ona ancak ilineksel olarak ait olduğu bağıntıları incelemeyecektir. Onun bu bağıntıları incelememesinin nedeni, basit olarak, onların kesinlikle bilimin konusunu teşkil etmemeleridir. Aristoteles iki imkânı göz önüne alır gibidir: a) Yasaya bir istisna teşkil eden ilineksel, kendisine özgü olan bir yasaya itaat edebilir. A genel olarak B ise, bazı

---

38 Γ 7

E, 2, 3.

E, 4.

H, 1043 a 16.

koşullar altında A'nın her zaman veya genellikle B olmayan olmasını belirleyen bir yasa olabilir. Eğer bu yasanın keşfi başarılırsa, görünüşteki ilineğin, bir ilinek olmadığı ve yine dolayısıyla ilineksel olanın biliminin olmadığı tespit edilecektir;[42] b) ancak Aristoteles insani eylemlerde ve belki başka bazı durumlarda, hiçbir zaman bilimin konusu olmayacak olan gerçek bir olumsallığın varlığını da kabul etmektedir:[43] Bir insan belli bir biçimde davrandığı takdirde zorunlu olarak öldürülecektir. Ancak onun bu biçimde davranması hiçbir nedenin zorunlu sonucu değildir. Ve bu biçimde davranmadığı sürece onun öldürülüp öldürülmeyeceği belirlenmiş değildir.[44]

2) Varlığın, metafiziğin inceleme konusunu teşkil etmeyen diğer anlamı 'doğru anlamında varlık'tır. Metafizik, bunu incelemez; çünkü o, nesnelere değil, zihin durumlarına aittir; metafiziğin değil, mantığın konusudur.[45] Aristoteles, şüphesiz 'yanlış şeyler'in ve dolayısıyla, muhtemelen 'doğru şeyler'in kavramını kabul eder. Ancak ya a) 'yanlış şey', 'var olmayan şey'; 'doğru şey' de 'var olan şey' anlamına gelir ve bu durumlarda 'yanlış' ve 'doğru' asıl anlamlarında kullanılmazlar ve yine bu durumda 'doğru anlamında varlık' değil, 'var olan anlamında varlık' sözkonusudur. Veya b) 'yanlış bir şey', bir tablo veya rüya örneğinde olduğu gibi var olmayan bir şeyin görüntüsünü doğuran şeydir.[46] O zaman da muhtemelen onun metafizik değil, psikoloji tarafından incelenmesi gerekir.

Varlık kelimesinin iki temel anlamı daha vardır: Kategorilerin bir

---

E, 1027 a 25.

Krş. aşağıda s.216 ve 229-30.

1027 a 32-b 14.

Bununla birlikte "doğru olmak bakımından varlık" Θ, 10 da tartışılır. Muhtemelen bu tartışmanın yeri aslında *Metafizik* değildir.

Δ, 1024 b 17-26.

sınıflamasını oluşturdukları varlık ve bilkuvve varlıkla bilfiil varlık. Bunlardan birincisi Z, H; ikincisi Θ kitabında incelenir.

TÖZ

Aristoteles'in *Metafizik*'inde bir bütün olarak kategorilerin açıklanması ile karşılaşılmaz. Tözün dışındaki kategoriler, deyim yerindeyse, varlığın basit 'dalları ve görüntüleri'dirler.[47] Töz üç bakımından kategorilerden önce gelir.[48] 1) 'Kategoriler bağımsız olarak var olamazlar. Buna karşılık töz, bağımsız olarak var olabilir' Ancak bu, onların kendisi olmaksızın var olamamalarına karşılık, kendisinin onlar olmaksızın var olabilmesi anlamına gelmez: niteliklerden yoksun bir töz, tözsüz bir nitelik kadar imkânsızdır. Töz, özünü teşkil eden nitelik, nicelik vb. ile birlikte bütünsel varlıktır ve ancak bu bütünsel varlık, kendi başına var olabilir. Töz nitelikler gerektirir; ancak bu nitelikler, tözün kendisine ek olarak muhtaç olduğu, kendi dışında olan bir şey değildirler. Öte yandan bir nitelik, ancak bir tözde var olabilen bir soyutlamadır. Düşüncesi bu olduğuna göre, Aristoteles'in tözü *bireysel şey* olarak düşündüğü apaçıktır. İkinci dereceden tözler (yani cinsler ve türler) tümeller olduklarından, onun bizzat kendi öğretisine göre, bağımsız olarak var olamazlar. Onlar bireysel üyelerinin özel nitelikleri ile tamamlanmak zorundadırlar. 2) Töz, tanım bakımından önce gelir. Başka herhangi bir kategorinin bir üyesini tanımlarken, tanımımıza gizil olarak tözün tanımını koymamız gerekir. Aristoteles, bir tözü tanımlarken, tanımımıza bir başka kategoriye ait herhangi bir şeyin tanımını

47 Aristoteles'in bağıntı hakkında *Nikomakhos'a Etik,* 1096 a 21 de söylediği şey budur.

Z, 1028 a 32-b 2.

eklemek ihtiyacında olmadığımızı söylemek istemektedir. Ancak bu doğru değildir; çünkü bir tözün her ayrımı, bir niteliktir.

3) Töz, bilgi bakımından önce gelir: Bir şeyin ne olduğunu bildiğimizde onu, niteliğini, niceliğini veya yerini bildiğimize oranla daha iyi biliriz. Çünkü tözden başka herhangi bir kategoriye ait bir şeyi bilmek istediğimizde, bu şeyin hangi niteliklere vb. sahip olduğunu değil, ne olduğunu, deyim yerindeyse tözünün ne olduğunu, onu o şey kılan şeyin ne olduğunu sormamız gerekir. Bu kanıtlamada tözün somut varlık olarak değil, *özsel doğa* olarak tasarlandığı aşikârdır. Aristoteles'in töze tahsis ettiği tüm inceleme boyunca bu çift anlamla karşılaşılmaktadır.

Tözün varlığı ve tözle diğer kategoriler arasındaki ayrım, Aristoteles için apaçık şeylerdir. Töz, her şeyden önce 'bir özne hakkında tasdik edilmeyip başka her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği şey' anlamına gelir. Gerek özne, gerekse yüklem rolü oynayabilen kavramlar vardır. Örneğin, 'beyaz, bir renktir' dediğimiz gibi 'kütük, beyazdır' da diyebiliriz. Ancak Aristoteles'e göre sadece özne rolü oynayabilecek başka bazı kavramlar vardır. 'Beyaz (şey), bir kütüktür' gerçek anlamda değil, ancak ilineksel anlamda bir yüklemlemedir.[49] Bu mantık öğretisi yanlış bir mantık öğretisi gibi görünmektedir.[50] Ancak mantık öğretisi olarak yanlış olmakla birlikte tözle, tözsel olmayan şey arasında yapılan metafiziksel ayrım doğrudur. 'Sokrates, solgundur' gibi bir önerme üzerinde düşünmek şunu gösterir ki solgun olduğu söylenen şey, ne solgunluktur, ne Sokrates'te solgunlukla birleşen herhangi bir niteliktir, ne de solgunlukla birlikte bu niteliklerin bir toplamıdır. O, bütün bu niteliklere *sahip olan* bir şey, niteliklerin dayanağını teşkil

---

[49] *İkinci Analitikler*, 83 a 1-17

[50] Bu, özne-yüklem manuksal bağıntısını, töz-nitelik metafiziksel bağıntısından tam olarak ayırmamaktan ileri geliyor görünmektedir.

eden ve onların kendisinde birbirleriyle birleştikleri bireysel şeydir. Bu, tartışmasız olarak 'sokaktaki insan'ın anlayışıdır. Tözün bir nitelikler toplamının üzerinde ve ona ek olarak bu niteliklerin dayanağını teşkil eden 'bilinmeyen bir şey'i içerip içermediği filozoflar arasında hâlâ tartışma konusudur. Aristoteles, 'sokaktaki insan'ın görüşü yanında yer almaktadır. Onun için (Tanrı'yı ve diğer akılları bir yana bırakırsak) töz, sadece nitelikleri değil, aynı zamanda madde veya dayanak diye adlandırdığı ifade edilemeyen ve bilinmeyen bir öğeyi içeren bir birliktir. Aristoteles'i nitelikle töz arasında bir ayrım yapmaya iten, özellikle değişme olayıdır: Bir nitelik, değişmez. O, neyse odur ve başka bir şey olamaz, sadece yerini bir başka niteliğe bırakabilir. Eğer salt ve basit bir birbiri ardından gelme olayından ayrı değişme diye bir şey varsa, niteliklerden ayrı da bir töz olmalıdır. Ancak Aristoteles meseleyi bu noktada bırakmamakta, özellikle Platonculuğa karşı çıkışında düşüncesinin ana öğelerinden biri olmakla birlikte bu, bireysel şeylerle onların nitelikleri veya bağıntıları arasındaki farklılık üzerinde ısrar etmekle yetinmemektedir: O, bireysel tözlerde onları tözler kılan şeyin ne olduğunu, onun madde mi yoksa form (veya öz) mu olduğunu soruşturmaya girişmektedir. Bu karşıtlık ve kuvve-fiil karşıtlığı Aristoteles'in metafiziğinin hâkim çizgilerini oluşturmaktadır. Bu iki antitez sıkı bir biçimde birbirlerine bağlıdırlar. Ancak genel olarak ifade etmek gerekirse, birinde dünya, tarihinin herhangi bir anında göründüğü biçimde statik olarak, diğerinde ise değişme süreci içinde dinamik olarak göz önüne alınır.

MADDE ve FORM

Dünya Aristoteles'e en yüksek üyeleri madde-dışı tözler olan bir hiyerarşi olarak görünmektedir. Buna karşılık bütün diğer bilfiil var olan şeyler, içlerinde formun âdeta az veya çok sayıdaki madde yataklarına gömülmüş olarak veya kendilerinde maddenin gitgide daha karmaşık formlar altında şekillenmiş olarak bulunduğu karmaşık varlıklardır. Sorunu bu iki biçimde göz önüne almanın her biri belli bir dikkat gerektirir: 1) Eğer her şeyden önce ayaltı dünyasında bulunan somut bir nesneyi, örneğin canlı bir cismi göz önüne alırsak, onun dört bakımdan değişme gücüne sahip olduğunu görürüz: Uzayda yer değiştirebilir; niteliksel olarak değişebilir; daha büyük veya daha küçük olabilir; nihayet (varlığa geldikten sonra) ortadan kalkabilir. Madde (hyle) Aristoteles için değişmenin gerektirdiği şey olduğundan, bu dört tür değişmeye uğrayan şey, deyim yerindeyse dört madde 'yatağı'na girmiş olarak göz önüne alınır: Bunlar 'yersel madde' veya yer değiştirmenin maddesi, nitelik değiştirmenin maddesi, boyut değiştirmenin maddesi ve oluş ve yok oluşun maddesidir. Bu madde yatakları arasında belli bir mantıksal düzen vardır: İkinci birinciyi,[51] üçüncü ikinciyi gerektirir.[52] Dördüncü ve üçüncü ise birbirlerini gerektirirler.[53] Gerçekte son üçü her zaman birlikte bulunurlar. Onlar bütün ayaltı âlemindeki cisimlere aittirler. Ancak 'yersel madde' yalnızca mantıksal bakımdan bütün diğerlerinden bağımsız olmakla kalmaz; aynı zamanda onlardan bağımsız olarak var olabilir ve dünyadaki şeylerden daha 'Tanrısal' olan gök cisimlerinde bu biçimde gerçekten de vardır.[54] Akıllar hariç, evrende

[51] *Fizik*, 260 b 4.

Fizik, 260 a 29.

Metafizik, H 1042 b 3; *Oluş ve Yok Oluş Üzerine*, 1.5.

Metafizik, H 1044 b 7;,Θ 1050 b 21: *Fizik*, 260 a 28.

var olan bütün bireysel nesneler, formun, hiç olmazsa 'yersel madde' ile birleşmesinden meydana gelirler. Ancak düşünce ile daha ince türden bir maddenin varlığı-bu maddenin hiçbir zaman 'duyusal madde', yani hiç olmazsa 'yersel madde' olmaksızın var olması sözkonusu olmamakla birlikte- ayırt edilebilir. Bu, 'akılsal madde',[55] başka bir deyişle uzaysal uzamdır. Bu sonuncunun varlığını kabulü Aristoteles'in düşüncesinde son zamanlarda ortaya çıkmıştır ve hiç olmazsa açık bir biçimde ancak *Metafizik*'te bulunmaktadır: Her duyusal şeyden, onun tüm duyusal maddesini soyutlayabiliriz. Ayaltı dünyasına ait olan şeylerde, onların sıcaklık veya soğukluk, kuruluk veya yaşlık gibi temel niteliklerini ve bunlardan çıkan bütün diğer niteliklerini soyutlayabiliriz. Gök cisimlerinden, onların dönme gücünü soyutlayabiliriz. Bu soyutlamalara rağmen her iki grup varlıklar hâlâ büyüklük ve biçimlerini koruyacaklardır. Böylece soyutlama ile gerçek cisimlerden matematiksel nesnelere geçmiş olacağız. Önce bu cisimleri başka hiçbir şey olarak değil, sadece üç boyutlu nesneler olarak düşünebiliriz. Daha sonra gerçekte kendisinden ayrılmaz oldukları üçüncü boyutu göz önüne almaksızın bu cisimlerin düzlemsel kısımlarını tasavvur edebiliriz. Aynı şekilde yine bağımsız bir varlığa sahip olmamalarına rağmen, bu düzlemlerin içindeki doğru parçalarını ayrı başlarına göz önüne alabiliriz.[56] Böylece gündelik dilde 'madde' olarak adlandırılan her şeyi soyutlamış olmamıza rağmen hâlâ salt forma ulaşmış olmayacağız. Çünkü bireysel bir doğru, yüzey veya cisim (bazı Platoncuların safça bir biçimde sırasıyla 2,3 ve 4 sayısına özdeş kıldıkları,[57] çağdaş matematikçilerin ise daha doğru bir tarzda denklemlerle temsil ettikleri) doğru, yüzey ve cismin

---

[55] Z, 1036 a 9, 1037 a 4; krş. K, 1059 b. 15.
[56] M, 1077 b 17-30.
[57] *Ruh Üzerine*, 404 b 18-25; 429 b 18-20; H, 1043 a 33.

formundan farklı şeylerdir; çünkü birinciler bir uzam içinde bulunmaktadırlar. 'Uzam' veya "akılsal madde"yi de soyutladığımız takdirde karşımızda salt formdan başka bir şey kalmayacaktır.

Platon uzayı duyusal şeylerin maddi öğesi veya dayanağı, içine ezeli ebedi varlıklar, yani İdeaların örneklerinin girmesi sonucunda kendisinden şeylerin meydana geldiği madde olarak göz önüne almaktaydı.[58] Aristoteles'e göre ise uzam, duyusal şeylerin içinde bulunmakla birlikte, bu şeylerin kendisinden yapıldıkları madde değildir. Bu anlayış aynı zamanda uzam ve harekete sahip bir şey olan çağdaş madde anlayışımıza daha yakındır. Ayaltı âleminin maddesi, ek olarak diğer üç türlü değişmeye uğrama yeteneğine sahiptir.

2) Öbür taraftan 'ilk madde'den de -işaret etmek gerekir ki bu deyim, öğrencilerinin haklı olarak sisteminin en önemli öğelerinden birini ifade eden bir şey olarak göz önüne almalarına karşılık Aristoteles'te çok seyrek rastlanan bir deyimdir- başlayabiliriz. İlk madde hiçbir yerde tek başına var değildir. O sadece madde ve formdan meydana gelen somut bireysel şeylerin doğasındaki bir öğedir. O yalnızca ilk temel karşıtlardan (sıcaklık-soğukluk ve kuruluk-yaşlık) birer tanesi ile birleşmiş olarak vardır. Ayaltı âleminde bulunan en az karmaşık cisimler toprak, su, ateş veya havadır. Bu dört 'basit cisim' de kendilerinden "tamamen karışık" veya aynı türden (homoeomerous) cisimlerin meydana geldiği maddelerdir. Mineraller genel olarak aynı türden cisimlerdir. Bitkiler ve hayvanların en basit, en az organlaşmış kısımları, yani dokular da bu tür cisimlerdir. Dokular, bitkiler ve hayvanların daha üstün işlevler, örneğin duyum ve yer değiştirme hareketini yerine getirmek üzere organlaşmış olan kısımlarının oluşumu için gerekli maddeyi sağlarlar. Bu son kısımlara ayrı türden (anomoeomerous) kısımlar veya or-

---

[58] *Timaios*, 50 c, 52 a.

ganlar denir. Nasıl ki dokular, organların oluşumu için gerekli maddeyi sağlarlarsa, organların kendileri de tüm canlı cismin maddesi ödevini görürler. Canlı cisim, organlardan daha karmaşık, daha tam olarak teşekkül etmiş bir birliktir. Organlar dokulardan, dokular da 'basit cisim'lerden daha tam olarak teşekkül etmişlerdir.[59] Nihayet bütün hayvanlar içinde en yüksek derecede organlaşmış veya teşekkül etmiş bir varlık olan insanda, bedenin veya onun herhangi bir kısmının yapısının ilkesi olmayan, hiçbir bedensel organ kullanmayan ve bedenden sonra da yaşamasına devam edebilen ek bir form vardır. Bu form, akıl veya daha doğrusu edilgin aklın düşüncesine temel ödevi gören esrarengiz birlik olan faal akıldır. Bir derece daha yukarda gezegenlerin kürelerini hareket ettiren akıllar gelir. Bunlar hiçbir cisimle birleşik olmayan saf tözlerdir. Hepsinin üzerinde de Tanrı'nın temsil ettiği töz bulunur.

Evrendeki her töz, bireyseldir. Tümel her zaman Aristoteles için tamamen gerçek ve nesnel olmakla birlikte bağımsız varlığa sahip olmayan bir şeydir. Madde ve formdan meydana gelen somut tözler gibi saf tözler de bireylerdir. Ancak bu noktada güçlükler ortaya çıkmaktadır: 1) Aristoteles somut tözlerde 'bireyselleştirici ilke'yi maddede görmektedir. Hiç olmazsa genel olarak o, her en alttürün (infima species) formunun, türün bütün üyelerinde aynı olduğunu düşünmektedir. Bundan, formun bir bireyi diğerinden ayırma işini göremeyeceği ortaya çıkmakta ve bunu yapanın madde olduğu söylenmektedir.[60] Bu durumda saf tözlerin bireysellikleri neye dayanmaktadır? O ancak bir form farklılığına dayanabilir. Tanrı ve akılları ayrı en alttürlerin biricik üyeleri olarak ele aldıklarında Skolastik bilginlerin çıkardıkları man-

---

Z, 1040 b 5-16.

Δ, 1016 b 32; Z, 1034 a 5-8; 1035 b 27-31; I. 1054 a 34; L, 1074 a 31-34; *Gök Üzerine*, 278 a 6-b 3.

tıksal sonuç da budur. Ancak bu, problemi ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü bilfiil olarak ancak tek bir üyeye sahip olması mümkün olmakla birlikte, bir tür, doğası bakımından, birden fazla üyeyi içine alabilir. O zaman bu akıllardan her biri aynı türün içinde, gerçekte var olmayan, ancak düşünülmesi mümkün olan diğer üyelerden nasıl ayrılacaklardır? Onlar ne form, ne de madde bakımından birbirlerinden ayrılabilirler? O halde ne ile ayrılacaklardır?

2) Bu güçlüğün dışında, somut varlıkların bireyselliklerinin ilkesi olarak onların maddelerini, yani 'kendisi bakımından bilinemez olan'ı[61] kabul etmekte tatmin edici olmayan bir şey vardır. Bu bizi, saf tözlerin dışında dünyada mevcut en gerçek şeyler olan bireylerin tam olarak bilinebilir olmadıkları paradoksal sonucuna götürmektedir.

Bu güçlükleri daha derinlemesine incelememiz gerekir: 1) Aristoteles'in maddede bireyselleştirme ilkesini görme eğilimi, zihninin tamamen en alttür kavramının hâkimiyeti altında bulunmasından ileri gelmektedir. Bu görüşe göre varlıklarda sabit nitelik birleşimleri vardır. Bunlar kendilerinde bulundukları tüm bireylerin doğasının özünü teşkil ederler ve doğanın korumaya ve devam ettirmeye çalıştığı da yalnızca bu niteliklerdir. Daha az öneme ve devamlılığa sahip olan bütün diğer ayrımlar, form adını almaya layık değildirler ve aynı bir formun farklı bir maddeyle birleşmesinin sonucu olarak ele alınırlar. Yalnız bir türün bireylerinin çokluğunun kaynağı, saf maddede bulunmaz, nitelik kazanmış maddede bulunur. Bu çokluğun nedeni, türsel formun tek bir gerçekleşmesi için gereken maddeden daha fazla miktarda maddenin var olmasıdır.[62] İnsan formu belli bir *tür* et ve kemikle birleşir. Ancak ayrıca eğer formun kendileriyle birleştiği iki et ve kemik par-

[61] Z, 1036 a 8.

[62] *Gök Üzerine*, aynı yer.

çası, nitelik bakımından aynı iseler, ilk maddenin parçaları oldukları durumundan daha fazla iki ayrı insanı meydana getiremezler. Onların nitelik, yani form bakımından farklı olmaları zorunludur. Sokrates ve Kallias, türsel formları bakımından birbirlerinin aynı olmakla birlikte maddelerinin formu bakımından birbirlerinden farklı olmak zorundadırlar. Bu düşünce çizgisini izlersek, bireyin özünün, türsel formun dışında, farklı bireylerin kendilerinden yapılmış oldukları maddelerinde var olan farklılıklardan ileri gelen diğer bazı kalıcı özellikleri içerdiği anlayışına varmış oluruz. Ve Aristoteles'in sisteminde formla erek arasındaki karşılıklı bağıntıyı göz önüne alırsak, her bireyin ereğinin sadece türüne ilişkin mükemmelliği elde etmek değil, aynı zamanda bireysel formunun belirlediği özel biçimde onu gerçekleştirmek olduğunu düşünmemiz gerekir. Ancak Aristoteles'in konuyu bu biçimde düşünmüş olması az muhtemeldir.[63]

2) Çeşitli pasajlarda Aristoteles, bireylerin nasıl bilinebileceğine ilişkin soruna bir çözüm teklif etmektedir: a) O, bireylerin tanımlanabilir olmamakla birlikte sezgisel düşünce veya algı yardımıyla- 'bu daire' gibi akılsal bireylerin birincisi, duyusal bireylerin ikincisi yardımıyla-[64] bilinebileceğini söylemektedir. Bilimin soyutlayıcı ve çıkarsamacı (discursive) yöntemi dışında bize bireyin tüm doğasını tek bir fiille kavrama imkânını veren daha somut ve daha doğrudan kavrama fiilleri vardır. Aristoteles burada önemli bir noktaya, bireyler, örneğin kişiler hakkındaki bilgimizin bir tümel önermeler biçimi altında verilmediği ve böyle bir biçimde tam olarak ifade edilemeyeceği olgusuna dikkati

[63] Ana pasaj A, 1071 a 27-29 dur. "Farklı bireylerin, neden ve öğeleri farklıdır. Maddeniz, formunuz, hareket ettirici nedeniniz, benimkilerden farklıdır" Krş. Z, 1038 b 14; *Ruh Üzerine*, 412 a 6-9.

Z, 1036 a 2-8.

çekmektedir. Ancak o hiçbir yerde sezgisel düşünceye ilişkin bir kuramı, bu işlevi sezgisel düşünceye izafe ettiği başka işlevlerle -bilimin ilk ilkelerinin bilgisi ve özlerin, basit tözlerin bilgisi- bağlantı içine sokacağı bir kuramı geliştirmemektedir.[65] b) Başka bir yerde[66] Aristoteles farklı bir çözüm vermektedir: Tümelin bilgisi ancak bilkuvve var olmak bakımından, yani bir bilim adamının, biliminin konusunu düşünmediğinde zihninde var olması bakımından bilgidir. Bilfiil bilgi ise bireyin bilgisidir. Veya yine nasıl ki görme, doğrudan doğruya 'bu renk'i görme olup, ancak bu renk, *bir* renk olduğundan genel olarak rengi görmeyse, aynı şekilde gramer bilgisi de doğrudan doğruya "bu alfa"nın bilgisi olup, ancak dolaylı olarak 'alfa'nın bilgisidir. Bu iddiada doğruluk payı vardır. Aristoteles'in kendi örneğini alırsak, bilfiil gramer bilimi, bir tümel yasalar dizisini kavramakla yetinmez. Kelimenin tam anlamında gramer bilimci olarak düşünen, özel bir pasajı yorumlayan bilgindir. Bu bilim için geçerli olan, bütün bilimler için de geçerlidir. Daha da ileri gidebilir ve bilfiil bilimsel bilginin hiçbir zaman özel hallerinden ayrı olarak tümellerle meşgul olmadığım, ancak özel hallerinin tümelleri olarak tümeller ile ilgilendiğini söyleyebiliriz. Genel bir yasayı, algı veya hayal gücü ile bu yasa içine giren özel haller hakkında belli bir bilinç olmaksızın tasarlamak imkânsızdır. Özel haller tamamen gözden kaybedildiğinde yasa artık gerçek bir bilginin konusu değildir; o ancak özel hallerle taze bir temasın sonucu yeniden canlılık kazanacak veya Aristoteles'in dediği gibi bilfiil hale gelecek olan uygun bir 'memoria technica'dır.

Ancak bununla bütün güçlük bertaraf edilmiş olmamaktadır. Çünkü özel halleri konu olarak almakla birlikte, bilimsel çalışma on-

65 Q, 10.

66 M, 1087 a 10-25; *Ruh Üzerine*, 417 a 21-29.

larla tamamen özel olmaları bakımından ilgilenmez. Bilim adamı onları bir tümelin örnekleri (instances) olarak ele alır ve bireysel doğaları arasındaki farklılıklara ancak belirsiz bir tarzda dikkat eder. Onların uygun bilgisi için bilim kadar algı ve sezgisel düşünce de gereklidir.

Aristoteles'in Z kitabında şeylerin tözsel öğesini teşkil eden şeyin ne olduğu sorununa ilişkin uzun tartışma, onun form veya öz olduğu ifadesi ile biter.[67] Aristoteles'in yaklaşım tarzı şudur: Tözün ana bir kaynak ve bir neden olduğu, bir şeyi o şey yapan şey olduğu kabul edilmektedir. O, 'niçin?' sorusunun cevabıdır. Örneğin 'gök niçin gürler?', 'bu tuğla ve taşlar niçin bir evi meydana getirmektedirler?' Bütün bu durumlarda bir nedeni aramaktayız. Bu neden, soyut bir biçimde söz etmek gerekirse, bir özdür. Ancak bazı durumlarda, örneğin bir ev (veya genel olarak yapılmış şeyler) sözkonusu olduğunda nesnenin tabi olduğu erektir. Başka bazı durumlarda (örneğin gök gürlemesinde) o, hareket ettirici nedendir. Sorumuz her zaman şudur: 'Maddeyi özel, belli bir şey kılan nedir?' Cevabı ise şudur: 'Bu özel şeyin özünün varlığı. Bu öz, bu şeyde ne onun maddi öğelerine eklenen başka bir öğedir, ne de bu öğelerden meydana gelen bir şeydir. O, bazı öğeleri et, diğerlerini bir hece kılan şeydir.

Aristoteles'in burada özel olarak üzerinde ısrar ettiği nokta, özün ne diğer maddi bileşenlerin yanında var olan bir bileşen, ne de bizzat kendisi bu maddi bileşenlerden ibaret olan bir şey olarak düşünülmesi gerektiğidir. Onu birinci biçimde ele alırsak, özün maddi bileşenlerle nasıl birleştiğini açıklamak üzere bir başka yapı ilkesine ihtiyacımız olacaktır. İkinci biçimde ele aldığımızda ise özü teşkil etmek üzere bu bileşenlerin nasıl birleştiklerini bilmek isteyeceğiz. Başka deyişle özle ilgili olarak yine daha önce somut şeyler hakkında sorduğumuz soru-

---

[67] Z, 17

nun kendisini sormak zorunda kalacağız: Onu o şey yapan şey nedir? Kendimizi öz hakkında her türlü maddeci anlayıştan uzak tutmamız ve onu somut şeyin yapı ilkesi olarak ele almamız gerekir. Platon'un, İdealar kuramında Sokrates-öncesi filozofların maddeci görüşlerine karşı bu nokta üzerinde kâfi derecede ısrar ettiği düşünülebilir. Ancak Aristoteles'in Platoncu aşkın form öğretisini reddederken kendisinin inandığı içkin formun aynı ölçüde madde-dışı doğası üzerinde ısrar etmiş olması doğrudur.

Aristoteles'in özün 'bir şeyin varlığının nedeni, dolayısıyla onun tözü nedir?' sorusunun cevabı olduğunu söylerken, bu cevabın soyut bir cevap olduğuna işaret etmesi dikkate değer. Bu et ve kemikleri bir insan, bu tuğla ve taşları bir ev, bu bulutları gürleyen bulutlar kılan şeyin ne olduğunu sorduğumuzda, onun 'bu insanın, bu evin, bu gök gürültüsünün özünün varlığı' olduğunu söylemek şüphesiz doğrudur. Ancak bu cevap bizi ileri götürmez. Aristoteles, öz olarak soyut bir tarzda tasvir ettiği şeyin, somut olarak göz önüne alındığında bazen ereksel, bazen fail bir neden olduğunu söyleyerek daha gerçek bir açıklamanın yolunu açar. Normal olarak o, ereksel bir nedendir. Bu et ve bu kemiklerin bir insanı meydana getirmesinin nedeni, onların insan formuna, insan ruhuna sahip olmalarıdır. Ancak şeylerin daha derinliklerine inen bir cevap şu cevaptır: 'Çünkü onlar, insanın kendisi için var olduğu ereklere, yani entelektüel ve ahlaki etkinliğe hizmet edecek bir biçimde organize olmuşlardır.' Biyolojisinde Aristoteles sürekli olarak yapıyı işlevle açıklamaya çalışır. Aynı durum, yapılmış olan şeylerle ilgili olarak da geçerlidir: Bu tuğla ve taşları bir eve dönüştüren nedir? Onların canlı varlıklar ve mallar için bir barınak' ödevi görebilecek bir biçimde düzenlenmiş olmalarıdır.[68] O halde normal olarak formel ne-

[68] H. 1043 a 16, 33.

den, aynı zamanda bir ereksel nedendir.[69] Ancak doğal tözler ve yapılmış şeylerin meydana gelişinde kendileri ile ilgili hiçbir ereksel nedenin yardıma çağrılamayacağı[70] ve ancak bir fail nedene başvurmak suretiyle mekanik olarak açıklanmaları gereken bazı yan ürünler ortaya çıkarlar. Gök gürültüsünün, hiç şüphesiz, Pythagorasçıların dediği gibi Tartaros sakinlerini dehşete düşürmek için var olması mümkündür. Ama onu bulutlarda bulunan ateşin soğuması veya başka bir mekanik nedenle açıklamak daha güvenilirdir.[71] Hatta ereksel bir nedenden ileri gelen bir şey de mekanik bir nedenden ileri gelebilir: Bir lambadan yayılan ışık, düşmemize engel olmaya yarar. Ama onun nedeni, küçük parçacıklardan meydana gelen bir şeyin daha geniş delikleri olan bir şeyden geçmek zorunda olmasıdır veya başka bir fiziksel nedendir.[72] Öte yandan ereksel neden ve zorunluluğun bu çift eylemi normal olarak gerek yapma, gerekse doğal şeylerde geçerlidir.[73] Z kitabı bir şeyi o şey yapan şeyi öze özdeş kılmakla birlikte ereksel veya mekanik nedenlere veya her ikisine başvurmak suretiyle daha az soyut ve daha doyurucu bir açıklamaya yönelmektedir.

OLUŞUN ANALİZİ

Şimdi Aristoteles'te oluşun analizini ele almamız doğal olacaktır.[74] Aristoteles'in ana amacı, üç ana meydana geliş tarzının -doğal, sanata

---

69 1044 b 1.

H,1044 b 12.

İkinci Analitikler, 94 b 33.

A.g.y. 27-31.

A.Gg.y., 34-37

Z, 7-9.

dayanan ve kendiliğinden- her birinde benzer koşulların bulunduğunu göstermektedir.

1) Bu bağlamda Aristoteles doğadan, her türlü canlı varlığın içinde bulunan, değişmeyi meydana getirme ve türünü yenileme gücünü anlamaktadır. Bütün diğer meydana gelmelerde olduğu gibi doğal meydana gelmede de 'meydana gelen her şey, bir şey tarafından, bir şeyden meydana gelir ve bir şey olarak ortaya çıkar' [75] Yani doğal meydana geliş a) meydana gelen varlığın sahip olması gereken türsel forma daha önceden sahip olan bir birey, yani baba, erkek unsur,[76] b) bu türsel formun taşıyıcısı olma gücüne sahip bir madde, yani anne, dişi unsur tarafından sağlanan madde,[77] c) aynı türsel forma sahip olan yeni bir şey gerektirir.

2) Sanata dayanan meydana gelmelerde formun önceden varlığı daha az açıktır. Üremenin bilfiil bir baba gerektirmesine karşılık bir evin yapımı, bilfiil bir evin varlığını gerektirmez. Bununla birlikte bir anlamda önceden var olan bir ev, yani ev yapanın zihninde tasarlanmış olduğu biçimde evin formu vardır.[78]

3) Kendiliğinden meydana gelme iki çeşittir; Bunlardan biri doğayı, diğeri sanatı taklit eder. Uzman olmayan bir kişi, tesadüfen, bilimsel kurallara uygun olarak bir hekimin önereceği bir tedavinin ayrıını başlatabilir.[79] Ve yukarı türden canlı varlıklarda cinsel birleşmeyi gerektiren üreme, aşağı cinsten canlılarda kendiliğinden meydana gelir (bu, hiç olmazsa Aristoteles'in inancıdır).[80] Aristoteles her iki durumda da,

---

75 1032 a 13.

1034 a 21 b 1, 1032 a 25.

H, 1044 a 35.

Z, 1032 b1.

1034 a 20.

80 1032 a 30, 1034 b 4-6.

yani gerek doğal, gerekse sanata dayanan meydana gelmelerde meydana gelen şeyin bir kısmının daha önceden var olması gerektiğini göstermeye çalışır.[81]

Meydana gelmede, ne madde, ne de form meydana gelir. Eğer formun kendisi meydana gelen bir şey olsaydı, başka bir şeyden, yani bir başka formun bir başka madde üzerine gelmesinden meydana gelmesi gerekirdi. Eğer bu ikinci form da meydana gelmiş olsaydı, onun da bir başka madde üzerine başka bir formun gelmesinden meydana gelmesi gerekirdi ve bu böylece sonsuza giderdi.[82] Bu pasajın en doğal yorumu, formun ezeliliğini ileri sürdüğüdür. Ancak Aristoteles bazen formdan, ansal olarak varlığa gelen ve yine ansal olarak varlıktan kesilen bir şey olarak söz etmektedir.[83] Öyle görünüyor ki asıl anlamında meydana gelişle (yani bir tözün ortaya çıkışı ile) daha az önemli değişmeler (her türlü sanata dayanan şeyin meydana gelişini içine alan nitelik veya boyut değişmeler) arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Birinci durumda formun babada, erkek unsurda, bilfiil olarak önceden var olması gerekir. İkincide ise o, sadece kuvve olarak önceden var olmak zorundadır.[84] Bu ikinci durumda form, ezeli değildir; ancak bir süreç sonucunda varlığa gelir. Bu süreçte ansal olarak ortaya çıkar. Bir an önce var değildir, bir sonraki an vardır. Ancak hiçbir zaman varlığa gelmez. Beyaz bir şey, siyah olabilir. Ama beyaz, siyah olmaz. Beyaz şey, parça parça siyah olur. Ancak her parçada siyahlık, beyazın üzerine bir anda gelir.[85] Temaslar da formlar gibi "varlığa gelmek veya yokluğa gitmeksizin vardırlar ve

---

[81] 1034 a 24-30.
1033 a 24-b 19.
1039 b 26; H, 1044 b 21, 1043 b 15.
Z, 1034 b 18.
H, 1044 b 21-26; *Fizik*, VI, 4.

yokturlar"[86] Bireysel evin formu, kiremitin kiremitle son ansal teması, bireysel tunç vazonun formu, çekiçle tuncun son ansal teması ile ansal olarak meydana gelir. Aynı şekilde bireysel hayvanın bireysel formu da erkeğin dişide meydana getirdiği hayat verici değişikliğin en son anında ortaya çıkar. Olan bir şey, parça parça olur. Ancak formun kısımları yoktur. O, bütünün yapısıdır.[87]

Türsel formun bilfiil önceden var olduğu durumda (yanı doğal meydana gelişte) bile, o, bireysel örneklerinden ayrı olarak var değildir. Form ancak içlerinde gerçekleştiği varlıkların aralıksız olarak birbirleri ardından gelmesi sayesinde ezeli-ebedidir. Form, hiçbir zaman 'şu'na işaret etmez, 'şöyle'ye işaret eder. Yani o, bir özelliğe işaret edip, bu özelliği taşıyan somut varlığa işaret etmez. Bundan dolayı da Platoncu İdeaların oluş, meydana gelişle ilgili olayların açıklanmasında bize hiçbir yararları yoktur.[88]

Oluş hakkındaki bu açıklamaya Λ kitabındaki açıklamayı eklemek gerekir.[89] Üç iç nedenin -form, madde ve yoksunluk[90]- yanında bu kitap üç dış neden üzerine dikkati çekmektedir. Bunlar 1) araçsız hareket ettirici neden, yani sanatla ilgili yaratımlarda bu yaratımlarda bulunan sanat, doğal meydana getirmelerde ise erkek unsur;[91] 2) doğal meydana gelmelerde uzak ve ortak hareket ettirici neden, yani ekliptik boyunca hareket eden ve mevsimlerin birbirlerini izlemesini meydana getiren neden[92] ve 3) mekanik olarak değil, yarattığı arzu ve aşkla etkide bu-

86 *Gök Üzerine*, 280 b 27
Aleks. *in Metafizik*. 486, 13-33; Krş. A, 1070 a 21-24.
Z, 1033 b 19-29.
A, 4,5.
1069 b 32-34; 1070 b 18, 22.
1071 a 14, 28.
A.g.y., 15.

lunan en son veya ilk hareket ettirici nedendir.[93] O halde Λ kitabı Z den daha ileri gitmektedir. Z kitabının önemi, formla madde arasındaki ilişki üzerine getirdiği açıklamadadır. Λ kitabının önemi ise her şeyin aynı nedenlere sahip olduğunu söylemenin hangi ölçüde mümkün olduğu sorununda yatar.[94] Aristoteles, ilk neden dışında, farklı cinslere ait olan şeylerin ancak analojik anlamda aynı nedenlere sahip oldukları noktasına işaret etmektedir. Ve başka herhangi bir yerde olduğundan daha açık bir biçimde, türsel formdan ayrı olarak bireyin varlığını kabul etmektedir; 'Sizin maddeniz, formunuz ve hareket ettirici nedeniniz, genel kavramları bakımından aynı olmakla birlikte benimkilerden farklıdır' [95] Ve yine aynı espri içinde o şu nokta üzerinde ısrar etmektedir: 'Tümel nedenler, var değildirler. Bireylerin nedeni, bireylerdir. İnsan, tümel olarak insanın nedenidir; ancak tümel olarak insan yoktur. Akhilleus'un nedeni Peleus, sizin nedeniniz babanızdır' [96] O halde aynı şekilde ilk neden de genel bir ilke olmayıp, kişisel bir zihindir.[97]

KUVVE ve FİİL

Form ve madde ayrımı, Z kitabında çoğunlukla tarihinin herhangi bir anında bireysel bir şeyin içinde var olan bir ayrım, bir şeyin, tanımında dile getirildiği biçimde özü ile özün kendisi olmaksızın var olamayacağı bilinemez dayanağı arasındaki ayrım olarak ele alınır. Ancak tartışma ilerledikçe Aristoteles, şeylerin göreli olarak belirsiz bir du-

---

93 A.g.y., 36.
1070 a 31.
1071 a 27
1071 19-23.
1075 a 11-15.

rumdan göreli olarak belirli bir duruma geçişi olayına daha büyük bir ilgi gösterir ve 'kuvve' ve 'fiil' kavramlarını kullanmaya başlar. Θ kitabında da bu ayrımın tartışmasına girişir. O, '*dynamis*'in iki anlamını birbirinden ayırır:[98] Bunlardan biri kelimenin Yunan dilinde alışılagelen anlamı, yani bir şeyin bir başka şeyde herhangi bir cinsten bir değişme meydana getirme 'kuvvet'i, gücüdür. Aristoteles'in özellikle ilgilendiği diğer anlam ise bir şeyin bir halden diğer bir hale geçebilme gücüdür. Aristoteles, açık olarak, kuvve kavramının tanımlanamaz olduğunu görür. O, sadece özel örneklerine işaret etmek suretiyle kuvvenin doğasını belirtebilir: Fiilin kuvveye olan durumu, bina yapan birinin bina yapmasını bilen birine, uyanık bir insanın uyuyan bir insana, gören birinin görme duyusuna sahip olan ancak gözleri kapalı olan birine, bir maddeden meydana gelmiş olan bir şeyin maddesine, mamul bir ürünün ham maddeye olan durumu gibidir.

Megara okulu kuvvenin varlığını inkâr etmişti. Onlar şöyle diyorlardı: Bir şey ya belli bir durumdadır, ya da değildir ve onun hakkında söylenebilecek tüm şey, budur. Aristoteles'in belirtmek istediği, özellikle onun hakkında söylenecek her şeyin bundan ibaret olmadığıdır. A'nın fiilen B durumunda olmadan önce bilkuvve o durumda olduğunu söylemek, önemsiz bir şey söylemek gibi görünebilir ve A 'neden bilfiil B oldu?' sorusuna 'çünkü o bilkuvve B idi' şeklinde cevap verirsek, aslında bir cevap olmayan bir cevap verdiğimiz şüphesizdir. Kuvve kavramı çoğu kez yalnızca düşünce boşluğunu gizlemek için kullanılmıştır. Ancak Aristoteles'in bu kavram üzerinde ısrarında gerçek bir nokta vardır; bu, değişmenin 'felaketimsi' olmadığıdır. Mutlak anlamda B -olmayan bir A'nın, aniden B olması sözkonusu değildir. A'yı daha dikkatle incelediğimiz takdirde, onun B-liğin bazı koşullarına daha ön-

[98] 1045 b 35 - 1046 a 11, 1048 a 25- b 4.

ceden sahip olduğunu görürüz. Eğer öyle olmasaydı o hiçbir zaman B olmazdı. Yapı sanatı öğrenen bir insan, istediği ve gerekli malzemeye sahip olduğu zaman, bina yapmaya başlayabilir. Ama bu sanatı öğrenmemiş olan biri, hiçbir zaman bunu yapamaz. O halde onların birinde, diğerinde olmayan bir bina yapma yeteneğinin varlığını kabul etmek zorundayız. Yine örneğin önümüzde hiçbiri herhangi bir şey duymayan iki insan var. Bunların yakınında bir çan çalındığını ve birinin onu duymamasına karşılık diğerinin duyduğunu farz edelim. Bu basit olay bizi, bu iki adamın daha önceki durumlarında var olan bir farklılığı kabul etmeye zorlayacaktır. Bu, birinin duyma yetisine sahip olduğu, diğerinin ise olmadığını söylemek suretiyle belirteceğimiz bir farklılıktır. Kuvve olmaksızın değişmeyi açıklamak imkânsızdır.[99]

Ancak onu yalnız başına kuvve ile de açıklayamayız. Bilfiil olan bir şeyin fiili olmaksızın hiçbir şey kuvveden fiile geçmez ve fiil, kuvveden önce gelir. O, mantıksal olarak önce gelir; çünkü 'B olma gücüne sahip olma', 'B olma'dan daha karmaşık bir kavramdır. Ancak o bir başka bakımdan da önce gelir; A, bilfiil B olma gücüne sahip olduğu içindir ki bilkuvve B'dir. Ve yine o, daha önceden bilfiil olan bir şeyin fiili olmaksızın, böyle olamaz. Onun B olma gücünün kendisi, bir fiilin varlığını gerektirir. Kuvve hiç şüphesiz her yerde ve her durumda fiili gerektirir ve kaynağını fiilde bulur. Örneğin ben şu anda bilmediğim bir şeyi bilme gücüne sahibim. Bunun nedeni, daha önceden bildiğim bir şeyin var olmasıdır. Her bilgi daha önceden var olan bir bilgiden gelir. Bundan başka Aristoteles'e göre şeylerin nihai açıklaması, onların kendisine tabi oldukları erekte bulunur. Şimdi fiil, kuvvenin kendisine yöneldiği erektir; bunun tersi doğru değildir. Hayvanlar, görme yetisine sahip olabilmek için görmezler, görebilmek için bu yetiye sahiptirler.[100]

---

99 Q,3.

1049 b 4-1050 b 2.

Ancak fiilin önceliğinin ana kanıtı şudur:[101] Ezeli-ebedi olan, doğa bakımından, yok oluşa tabi olandan önce gelir. Şimdi hiçbir şey, kuvve ile ezeli-ebedi değildir. Çünkü var olma gücüne sahip olan şey, aynı zamanda var olmama gücüne de sahiptir. Oysa ezeli-ebedi olan, doğası gereği, var olmazlık edemeyendir. O halde bir anlamda evrenin bütün ana öğeleri, kuvveden korunmuşlardır: Tanrı her zaman ne ise o olduğu ve içinde gerçekleşmemiş olan hiçbir kuvve öğesine sahip olmadığı için en gerçek anlamda bilfiildir Form da tamamen bilfiildir; çünkü var olmaya başlayan veya varlıktan kesilen hiçbir türsel form yoktur. O, sadece yeni bireylerde bilfiil hale gelir. Bir bakıma, salt kuvve olan maddenin kendisi de en büyük kuvve türünden, yani var olmama gücünden korunmuştur. Madde, ezeli ebedidir ve yukarıda gördüğümüz gibi evrende var olan bütün bireysel şeyler, içlerinde taşıdıkları kuvve miktarına göre derecelendirilebilirler. Göksel cisimler (Tanrı ve akıllardan bahsetmiyoruz) içlerinde kuvvenin en az olduğu şeylerdir. Onlar meydana gelme ve yok olma, büyüklük ve nitelik değiştirme gücüne sahip değildirler. Sadece yer değiştirme hareketi ile ilgili 'kuvve'ye sahiptirler. Hatta bu güç bile onlarda hareket etme veya etmeme gücü değildir; çünkü onlar doğaları gereği zorunlu olarak ezeli-ebedi hareket içindedirler. Gök cisimlerinde bulunan tek kuvve, tek güç, hareketlerinin A'dan B'ye veya B'den C'ye veya C'den A'ya olabilmesi kuvvesi, gücüdür. Bütün ayaltı cisimler dört çeşit kuvveye tabidirler. Ancak bu âlemde de salt fiil halinde olan bir şey, yani kuşakların hiçbir zaman kesilmeyen birbirini izlemesi ile ortaya çıkan ezeli-ebedi en alttürler vardır.

---

[101] 1050 b 6-1051 a 2.

Nihayet Aristoteles'te fiilin önceliğine ilişkin öğreti, onu evrende herhangi bir kötülük ilkesinin varlığını reddetmeye götürmektedir.[102] Bilkuvve olan, iyi fiilden aşağıda olmakla birlikte kötü fiilden üstündür. Ezeli-ebedi olan, hiçbir kuvve öğesine sahip olmadığına göre hiçbir kötülük öğesine de sahip olamaz. 'Bireysel şeylerin, dışında kötü yoktur' Başka deyişle kötülük, evrenin zorunlu bir ana niteliği değildir; dünya sürecinin ilineksel bir yan ürünü, bireysel şeylerin kendilerine açık olan mükemmelliğe ulaşma, böylece mümkün olduğu ölçüde Tanrısal hayata yaklaşma, 'ellerinden geldiği kadar ölümsüz varlıklar olma'[103] çabalarında ilineksel olarak ortaya çıkan bir şeydir. Eğer onlar bu çabalarında büyük ölçüde başarısızlığa uğramaktaysalar, bunun nedeni madde veya zorunluluktur

Ancak madde ve zorunluluk, kötü ilkeler değildirler; iyi ve kötüyle ilgileri olmayan ilkelerdir. Ve Aristoteles'te evren süreci o kadar çok formun veya iyinin peşinden koşar ki bazen maddenin kendisi de bu eğilime sahip bir şey olarak tasvir edilir.[104]

ARİSTOTELES'İN TANRIBİLİMİ

Λ kitabına haklı olarak *Metafizik*'in köşe taşı olarak bakılır. Aristoteles, metafizik adını bilimler arasında en yücesine, tözsel bağımsız varoluşla her türlü değişimden korunmuş olmayı bünyesinde birleştiren varlık türünü inceleyen bilime verir.[105] Aristoteles'in Tanrıbilim konusuna ilişkin tek sistemli denemesini de bu kitapta buluruz. Onun

---

[102] 1051 a 4-21.

Nikomakhos'a Etik, 1177 b 33

Fizik, 192 a 16-23.

E, 1026 a 10-19; K. 1064 a 33-b 3.

diğer kitaplarında Tanrıbilimsel görüşleri hakkında değerli bilgiler veren bazı pasajlar vardır[106] ve yine diğer bazılarında onun, açık olarak görüşlerini zamanının görüşlerine uydurmak istediğini görürüz.[107] İlk yazılarında 'Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtları', Λ kitabında karşılaşılan kanıtlardan tamamen farklı bir biçimde formüle etmiş görünmektedir. *Felsefe Hakkında* adlı diyalogunda onun, ontolojik kanıtın müjdecisi olarak adlandırılabilecek bir kanıtı ileri sürmüş olduğu söylenmektedir: O, şöyle demekteydi: "Daha iyinin olduğu yerde, en iyi de vardır. Şimdi var olan şeyler arasında bazıları diğerlerinden daha iyidir. O halde Tanrısal olması zorunlu olan en iyi varlık vardır."[108] Aristoteles, erekbilimsel kanıtı kullanmayı da ihmal etmemiştir: Aynı diyalogda ilk defa olarak yeryüzünün ve denizlerin güzelliğini, yıldızlı semanın ihtişamını seyreden ve bu gördükleri şeyden, bütün bu büyük eserlerin Tanrıların eserleri oldukları sonucunu çıkaran bir insan ırkını tasvir etmekteydi.[109] Aynı şekilde o, uyku yoluuyla kehaneti [110] ve hayvanların içgüdülerini,[111] Tanrısal şeylerin varlığını gösteren kanıtlar olarak kullanmaktaydı. Ancak bize kadar ulaşan ve daha olgun düşüncelerini gösteren eserlerinde uyumu, Tanrısal bir planın gerçekleşmesinden ziyade doğanın bilinçsiz erekbilimine izafe etmektedir.

Bununla birlikte Λ kitabında[112] Aristoteles'in popüler dinsel inanç-

---

106 *Ruh Üzerine*'nin faal aklının Tanrı'ya özdeş kılınması gerekip gerekmediği sorunu ile ilgili olarak yukarda V Bölüme bkz.

Böylece o çoğul olarak "Tanrılar"dan söz eder. Krş. *Nikomakhos'a Etik*, 1099 b 11, 1162 a 5, 1179 a 25.

108 Fr. 1476 b 22-24.

109 a 34-b 11. Krş. a 11-32.

Fr. 1475 b 36-1476 a 9.

Cicero, *De N. D.* II, 49, 125.

6. 7 Bölümler.

lardan çok uzak bir Tanrı'nın varlığını kanıtladığını görüyoruz. Burada onun dinleyicilerinin zihinleri veya önyargılarına uyum gösterme çabası içinde olduğunu gösteren hiçbir şey mevcut değildir. O, kaynağını derin bir biçimde metafiziğinde bulan ilkelerden hareket etmektedir. Kozmolojik kanıtın bir biçimi olan bu kanıt şöyle sergilenebilir: Tözler, var olan şeyler içinde birincil şeylerdir.[113] Bundan ötürü eğer bütün tözler ortadan kalkabilir şeyler olurlarsa, her şey ortadan kalkabilir. Ancak ortadan kalkabilir olmayan iki şey vardır: Değişme ve zaman. Zaman ne varlığa gelmiş olabilir, ne de varlıktan kesilebilir, çünkü bu, zamanın var olmasından önce bir zamanın olduğu veya zamanın ortadan kalkmasından sonra bir zamanın olacağı anlamına gelir. Değişmenin de zaman gibi sürekli olması gerekir; çünkü zaman, değişmenin aynı değilse de onunla birlikte bulunan bir şeydir.[114] Şimdi tek sürekli değişme, yer değiştirmedir[115] ve tek sürekli yer değiştirme de, dairesel harekettir.[116] O halde ezeli-ebedi dairesel bir hareketin olması gerekir.[117]

Ezeli-ebedi hareketi meydana getirmek için 1) ezeli-ebedi bir tözün olması gerekir. Bu noktaya kadar, Platoncu İdealar yeterli olacaklardır. Ancak 2) ezeli-ebedi tözün, hareketi meydana getirebilecek güçte olması gerekir. Formlar ise bu güce sahip değildirler.[118] 3) Onun sadece bu güce sahip olması değil, aynı zamanda fiilen uygulaması gerekir. 4) Onun özünün kuvve değil, fiilden ibaret olması gerekir; Çünkü aksi takdirde onun bu gücü uygulamaması mümkün olurdu ve değişme de ezeli-ebedi, yani *zorunlu olarak* devam eden bir şey olmazdı. 5) Böyle

---

113 1069 a 19-26; Krş. Z, 1.

Yani "değişmenin sayısıdır"; *Fizik*, 219 b 1 vb.

Fizik, 261 a 31-b 26.

261 b 27-263 a 3, 264 a 7-265 a 12.

A, 1071 b 4-11.

118 Krş. A. 991 a 8-11, b 3-9, 992 a 29-32; Z. 1033 b 26-1034 a 5.

bir tözün madde-dışı olması gerekir; çünkü o, ezeli-ebedi olmak zorundadır.[119]

Bu sonuç deney tarafından da desteklenmektedir.[120] Çünkü deney bize sürekli dairesel hareket yapan bir şeyin var olduğunu göstermektedir. Bu, yıldızlı göktür. Onu, hareket ettiren bir şeyin olması gerekir. Şimdi hareket ettiren, ancak kendisi de hareket eden şey, kendisiyle yetinemeyeceğimiz ara bir varlıktır. Dolayısıyla hareket etmeksizin hareket ettiren bir şeyin olması gerekir[121] ve deneyin bize varlığını gösterdiği bu hareketsiz hareket ettiricinin, varlığı daha önceden kanıtlanmış olan ezeli- ebedi, tözsel, salt fiil halinde olan varlık olması gerekir.

Herhangi bir şey kendisi hareket etmeksizin nasıl hareket ettirilebilir? Hareketin fiziksel olarak meydana gelişi, hareket ettirenle hareket edenin karşılıklı temasını, dolayısıyla hareket edenin hareket ettiriciye bir tepkisini gerektirir.[122] O halde hareketsiz bir hareket ettiricinin bir arzu nesnesi olarak, fizik-dışı bir biçimde hareketi meydana getirmesi gerekir. Bir pasajda, ilk hareket ettirici tarafından hareketin meydana getirilmesi yarı fiziksel niteliğe sahip bir olay olarak düşünülmektedir. Sadece ilk hareket ettiricinin doğrudan doğruya evrenin en dış küresi, dolaylı olarak da iç küreler üzerine etkide bulunduğu söylenmemekte, aynı zamanda onun gerçekten de evrenin dışında olduğu ileri sürülmektedir.[123] Ancak bu fazla üzerinde durulmaması gereken ihtiyatsız bir ifadeden bir şey değildir. Aristoteles'in gerçek görüşü, ilk hareket ettiricinin uzayda olmadığıdır.[124]

---

119 A, 1071 b 12-22.

1072 a 22.

Krş. *Fizik*, 257 a 31-b 13.

a.g.y., 202 a 3-7

a.g.y., 267 b 6-9.

Gök Üzerine, 279 a 18.

Aristoteles için Tanrı'nın sadece değişmenin ereksel nedeni mi olduğu, yoksa onun aynı zamanda fail nedeni mi olduğu meselesi epeyi tartışılmıştır. Bunun cevabı, Tanrı'nın başka bir biçimde değil, sadece ereksel neden olarak fail neden olduğudur. Ancak o hiçbir zaman var olmayan, her zaman var olması gereken bir şey anlamında ereksel neden değildir; etkisi tüm evren içinde, var olan her şeyin -her halükârda rastlantı ve özgür iradenin karanlık alanı dışında kalan her şeyin- kendisine bağlı olduğu bir biçimde yayılan ezeli-ebedi olarak canlı varlıktır. O, 'ilk küre'yi doğrudan hareket ettirir; yani yıldızların dünyanın etrafındaki günlük dönüşlerinin nedenidir. Aşk ve arzu uyandırarak hareket ettirmesi, ilk kürenin bir ruhu olduğu görüşünü içerir gibidir ve bu görüş tarzı, Aristoteles'in gök cisimlerinin canlı varlıklar olduklarını söylediği diğer pasajlar tarafından da desteklenmektedir.[125] Güneşin, ayın ve gezegenlerin hareketleri iç içe girmiş ortak merkezli küreler varsayımı ile açıklanır. Bu ortak merkezli kürelerin her biri, kendisinin hemen dışında bulunan kürenin üzerinde sabit kutuplara sahiptir. Böylece her küre, içinde bulunan küreye kendi hareketini geçirir ve en dış küreyi hareket ettiren ilk hareket ettirici, bundan dolayı aynı zamanda bütün diğerlerini de hareket ettirir. O, güneşi 24 saatte bir dünyanın etrafında döndürür ve böylece gece ile gündüzün birbirlerini düzenli olarak takip etmelerini ve bu takip edişin nedeni olduğu dünyada gerçekleşen bütün hayat olaylarını meydana getirir. Ancak dünyanın yapısında mevsimlerin ritmi, meydana getirdiği ekim ve biçim zamanları, hayvanların çiftleşmesi, vb. türünden sonuçları ile çok daha önemli bir rol oynar ve bunun da nedeni, güneşin ekliptik boyunca yaptığı yıllık harekettir. Güneş, dünyanın belli bir bölgesine yaklaştığında orada oluş, bu bölgeden uzaklaştığında ise yok oluş or-

125 *Gök Üzerine*, 285 a 29, 292 a 20, b 1.

taya çıkar.[126] Güneşin, ayın ve gezegenlerin diğer özel hareketleri gibi bu hareketi meydana getiren de 'akıllar'dır. Onlar da 'erekler olarak', yani arzu edilmeleri ve sevilmeleri bakımından hareket ettirirler.[127] Onların ilk hareket ettirici ile olan ilişkileri, özel olarak belirtilmemiştir. Ancak ilk hareket ettirici, 'göğün ve tüm doğanın kendisine bağlı olduğu'[128] evrenin tek hâkimi olduğuna göre,[129] onun da bu akılları arzu ve sevgilerinin nesnesi olarak hareket ettirdiğini varsaymak zorundayız. Sistemin ayrıntıları biraz karanlıktır; ancak muhtemelen her gök küresini bir ruh ve bedenden meydana gelen ve kendisine tekabül eden aklını arzu eden ve seven bir birlik olarak tasavvur etmemiz gerekir.

Açıklanması sözkonusu olan fiziksel hareketleri sevgi ve arzu nasıl meydana getirebilir? Kurama göre bu kürelerin her biri mümkün olduğu ölçüde hareket ettirici ilkesinin hayatına yaklaşan bir hayatı arzu eder. Hareket ettirici ilkesinin hayatı, sürekli, değişmez, tinsel bir hayattır. Gök küreleri bu hayatın aynını tekrarlama gücünden yoksundurlar. Ancak tam anlamında sürekli olan tek fiziksel hareketi, yani dairesel hareketi gerçekleştirerek ellerinden geldiğince ona yaklaşırlar.[130] Doğru boyunca hareket, Aristoteles tarafından bir kenara itilir; çünkü bu hareketin sonsuz olması için sonsuz uzaya ihtiyaç vardır. Aristoteles ise sonsuz uzaya inanmaz.[131]

Şimdi Aristoteles'in ilk hareket ettiricinin kendisi hakkındaki açıklamasına dönebiliriz: Fiziksel etkinlik madde-dışı doğasıyla bağdaşmaz olduğundan Aristoteles ona sadece zihinsel etkinliği, bedene hiçbir şey

---

126 *Oluş ve Yok Oluş Üzerine*, 336 a 32, b 6.

A, 1074 a 23.

1076 a 4.

1072 b 13.

Fizik, 265 b 1.

265 a 17

borçlu olmayan zihinsel etkinlik türünü, yani düşünceyi atfeder. Bu düşünce de bir süreç ve öncüllerden sonuca geçişi içermeyip doğrudan ve sezgisel olan düşüncedir. İlk hareket ettirici sadece form ve fiil değildir; aynı zamanda hayat ve zihindir ve şimdiye kadar ortaya çıkmamış olan Tanrı kavramı yavaş yavaş onun hakkında kullanılmaya başlar.[132]

Bilginin, insanda olduğu gibi duyular ve hayal gücüne bağlı olmadığında en mükemmel olanın bilgisi olması gerekir. En mükemmel olan ise Tanrı'dır. O halde Tanrı'nın düşüncesinin konusu olan şey, bizzat Kendisi'dir. "Şimdi zihin, akılsalı kavrayarak kendi kendisini düşünür. Çünkü o konusuyla temas haline geçerek ve onu düşünerek akılsal olur ve böylece akıl ile akılsal aynı şeydir.[133] Başka deyişle sezgide zihin, konusuyla doğrudan temas halinde gibidir. O halde o bir şeyi, orta terim ödevi gören bir başka şey aracılığıyla bilen şey değildir. Nasıl ki duyumda duyusal form, maddesinden soyutlanmış olarak zihne nüfuz ederse,[134] akılsal form da aynı şekilde ona nüfuz eder. Zihnin özelliği, kendisine özgü bir niteliğe sahip olmaması, tersine belli bir anda tümüyle bildiği şeyin özelliğini kazanmasından ibarettir. Çünkü nasıl ki kendisine ait bir renge sahip olan bir ayna, yansıtması gereken nesnenin rengini daha az mükemmel bir biçimde yansıtırsa, zihnin de kendisine ait bir özelliğinin olması durumunda, bu özellik onda nesnenin tam bir yansımasına engel teşkil edecektir.[135] O halde bilgide, zihin ve konusu, aynı özelliğe sahiptirler ve bir nesneyi bilmek, insanın nesneyi bildiği andaki biçiminde kendi zihnini bilmesi demektir.

Kendi kendisinin bilincinin bu açıklamasının amacı, ilkin, bir nes-

---

Λ, 1072 b 25.

Aynı yer, 20.

Ruh Üzerine, 424 a 18.

a.g.y., 429 a 13-22.

nenin bilgisi ile birlikte bulunan kendi kendisinin bilincini açıklamaktır: Zihin bir başka şeyin bilgisi içinde ve bu bilgi aracılığıyla, kendisinin konusu olur. Zihnin birincil olarak bildiğinin bizzat kendisi olduğunu düşünmeliyiz; çünkü aksi takdirde onun kendi kendisinin konusu olmasına ilişkin bu açıklama bir 'petitio principi' olur. Aristoteles'in Tanrı'ya izafe ettiği şey, konusu sadece kendisi olan bilgidir. Bu bilginin sıradan bilginin tersine, doğrudan kendisinin ve dolaylı olarak evrenin bilgisi olduğu söylenerek Aristoteles'in bilgi anlayışı daha kabul edilebilir kılınmaya çalışılmıştır. St. Thomas şöyle demektedir: "*Nec tamen sequtur, quod omnia alia. Aristoteles'in ei sunt ignota; nam intelligendo omnia alia.*"[136] Birçok başka Skolastik bilgin de aynı düşünceyi ifade etmektedir ve Brentano bu düşünceyi desteklemek üzere Aristoteles'in görelilerin biliminin bir aynı bilim olduğunu söylediği bir pasajını zikretmektedir.[137] Tanrı'dan başka bütün varlıklar varlıklarını tamamen Tanrı'ya borçludurlar. Dolayısıyla Tanrı'nın kendi kendisi hakkındaki bilgisinin aynı zamanda bütün diğer şeylerin bilgisi olması gerekir. Bu, mümkün ve verimli bir düşünce çizgisidir; ancak Aristoteles'in benimsediği görüş değildir. Onun için Tanrı ya kendini düşünür veya başkalarını düşünür[138] ve Aristoteles birinci şıkkı tasdik etmek suretiyle örtük olarak ikinciyi reddeder. Gerçekten de o, ikinci şıkın içerebileceği birçok şeyi açık olarak reddeder: Tanrı'nın kötüye ilişkin herhangi bir bilgisini ve bir düşünce nesnesinden diğerine her türlü geçişi inkâr eder.[139] Tanrısal hayatın kötüyle her türlü ilişkisini kesmek ve ondan her türlü 'değişme gölgesi'ni uzaklaştırmak yönündeki bu arzunun so-

---

136 *Metafizik*, Lib. XII. Lec. XI.
Topikler, 105 b 31- 34.
138 Λ, 1074 b 22.
Aynı yer, 25, 32, 26.

nucu, kendisinden başka hiçbir konusu olmayan imkânsız ve kısır bir bilgi idealidir.

Λ kitabında takdim edilen Tanrı anlayışı, kesinlikle doyurucu olmayan bir anlayıştır. Aristoteles tarafından tasarlandığı biçimde Tanrı, evrenin bilgisi olmayan bir bilgiye ve evren üzerinde, bilgisinden çıkmayan bir etkiye sahiptir. Bu hemen hemen bir etkinlik olarak adlandırılamayacak bir etkidir; çünkü bu, bir insanın bilinçsiz bir biçimde bir başkası üzerinde veya hatta bir heykel veya tablonun, kendisini seyreden hayranı üzerinde meydana getirebileceği türden bir etkidir. O halde şerhçilerin bunun gerçekten Aristoteles'in görüşü olduğuna inanmakta güçlük çekmiş olmalarında ve Aristoteles'in söylediği şeyde farklı bir şey okumaya çalışmış olmalarında şaşılacak bir şey yoktur. Aleksandros'un kendisi de üstadında Tanrısal inayetin varlığının kabulü yönünde bir şeyler bulmaya çalışmıştır ve en eski Skolastik bilginlerin çoğu onun bu görüşünü paylaşmışlardır. Tanrı'nın herhangi bir yaratıcı etkinliğini ve özgür iradesini reddeden İbni Rüşt bile O'na evrenin genel yasalarına ilişkin bir bilgiyi izafe etmekteydi. Bunu yaparken de Aristoteles'i takip ettiğini düşünmekteydi. St. Thomas ve Duns Scotus, ihtiyatlı konuşmuşlar, ancak Aristoteles'in Tanrı'sını teist bir yönde yorumlamaya yönelmişlerdir.

Kendi çağımız, Brentano ve Zeller arasında uzun bir tartışmaya tanık olmuştur: Birinci teist yorumu ileri sürmekte, ikinci ise bunu reddetmekteydi. Brentano'nun çabasının başarısızlığa uğradığını kabul etmek gerekir.[140] Aristoteles'te ne Tanrısal yaratım, ne de Tanrısal inayete ilişkin bir görüşle karşılaşılmaktadır. Ancak buna karşılık onda bilinçli

---

140 Bu tartışma K. Elser'in *Die Lehre des A. über das Wirken Gottes*, Münster, 1893 adlı eserinde ayrıntılı olarak incelenmiştir. Ben Brentano'nun kanıtlamasının belli başlı noktalarını Mind, XXIII, 289-291 de gözden geçirdim.

kuramı olduğunu gördüğümüz bu kuramdan daha az kısır bir düşünüş tarzının izlerine de rastlanmaktadır.

Tanrı'nın etkinliğinin bir düşünce etkinliği, sadece bir düşünce etkinliği olduğu, yalnızca Λ kitabının görüşü değildir. O, Aristoteles'in sürekli düşüncesinin bir parçası gibi görünmekte ve başka yerlerde de aynı açıklıkla ifade edilmektedir.[141] Öte yandan Aristoteles, gerçeğin bir bölümünü Tanrı'nın bilgi alanı dışına çıkardığından dolayı Empedokles'i eleştirirken aslında kendisinin Tanrı'nın bilgisini kendi kendisi hakkındaki bilgisiyle sınırlandırmasını eleştirmektedir.[142] Aristoteles Tanrı'nın doğasını incelediğinde, O'na pratik bakımdan dünya ile ilgilenmek yönünden herhangi bir yetiyi izafe etmenin, mükemmelliğini ortadan kaldıracağını düşünmektedir. Ancak dünyayı incelediğinde Tanrı'yı, Kendisini dünyayla daha sıkı bir ilişki içine sokan bir biçimde tasarlamaya doğru gitmektedir.

Aristoteles'in Tanrı'yı evrenin yaratıcısı olarak düşünüp düşünmediği sorusuna gelirsek bu sorunun cevabı kesinlikle olumsuz olmak zorundadır. Aristoteles için madde, meydana gelmemiştir, ezelidir. Aristoteles, açık olarak dünyanın herhangi bir yaratımı kavramına karşı çıkmaktadır.[143] Bu, Tanrı'nın ezeli olarak maddenin varlığını meydana getirdiği görüşünü zorunlu olarak dışarda tutmaz. Ancak Aristoteles'te böyle bir görüşün en ufak izi yoktur. Ayrıca akıllar da bağımsız bir varlığa sahip, yaratılmamış varlıklar gibi görünmektedirler. Brentano'nun her bireysel insani varlığın aklının, bireyin doğuşunda Tanrı tarafından

---

141 *Gök Üzerine*, 292 a 22, b 4; *Nikomakhos'a Etik*, 1158 b 35, 1159 a 4, 1178 b 10; *Politika*, 1325 b 28; *Nikomakhos'a Etik*, 1154 b 25 ve *Politika*, 1325 b 30 da Tanrı'ya *praksis* izafe edilir. Ancak bu *theoria*'nın bir çeşit *praksis* olmasından dolayı(1325 b 20) daha geniş bir anlamdadır.

Metafizik. B, 1000 b 3, *Ruh Üzerine*, 410 b 4.

Gök Üzerine, 301 b 31, 279 b 12 vd.

yaratıldığını gösterme teşebbüsü, aklın ezeli ön varlığını (preexistence) açık olarak tasdik eden pasajlar karşısında yıkılmaktadır.[144]

Λ kitabının Aristoteles'in ilk bakışta Tanrı'nın evrene aşkın varlığı gibi ona içkin varlığını da ileri sürer gibi göründüğü bir pasajı vardır:

"Bütünün doğasının mümkün olan iki tarzdan hangisi bakımından- ayrı başına, bağımsız ve özü gereği var olan bir şey olarak mı, yoksa bütünün doğası olarak mı- iyiye ve mükemmele sahip olduğunu incelememiz gerekir. Belki onun bir orduda olduğu gibi her iki bakımdan da onlara sahip olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü gerek onun iyiliğinin düzeninde olduğu, gerekse komutanının, daha yüksek ölçüde olmak üzere, onun iyiliği olduğu doğrudur; çünkü komutan düzenden ötürü var değildir, tersine düzen ondan ötürü vardır."[145] Ancak Aristoteles, iyinin hem aşkın bir zihin, hem de içkin düzen olarak var olduğunu söylemekle birlikte, Tanrı'nın bu iki tarzda var olduğunu söylememektedir. Tanrı, Λ kitabında onun için, esas olarak ilk nedendir ve sık sık tekrarladığı tözün önceliği görüşünden dolayı Aristoteles için nedenin, düzen gibi bir soyutlama değil, bir töz olması gerekir. Bununla birlikte düzenden o, Tanrı'dan ileri gelen bir şey gibi söz etmektedir. O halde onun Tanrı'sının gerçekten evrende etkin olduğu ve *bu* anlamda evrenin içinde olduğu söylenebilir.

Aristoteles'in evren anlayışının en çarpıcı çizgilerinden biri, evrensel erekbilimidir. Hilkat garibeleri ve rastlantılar dışında var olan veya meydana gelen her şey, bir erek için vardır veya meydana gelir. Ancak bu görüşün nasıl yorumlanması gerektiği çok açık değildir. Acaba bu 1) evrenin yapısı ve tarihinin, Tanrısal bir planın gerçekleşmesi olduğu anlamına mı gelmektedir? Yoksa o 2) evrenin, ereklere yönelen birey-

---

[144] Özellikle *Ruh Üzerine*, 430 a 23.
1075 a 11-15.

sel varlıkların bilinçli çabalarının sonucu olduğu anlamına mı gelmektedir? Veya nihayet 3) doğada erekler yönünde bilinçsiz bir eğilimin mevcut olduğu anlamına mı gelmektedir? 1) Birinci şık, Tanrı'nın biricik etkinliğinin kendi kendisini bilmekten ibaret olduğunu söyleyen Λ kitabındaki öğreti ile uyuşmamaktadır. Bununla birlikte Λ kitabının kendisinde bile farklı bir anlayışın izlerine rastlanır. Tanrı'nın, bir ordudaki düzenin kendisinden ileri geldiği komutana veya bir halkın önderine benzetildiğini veya evrenin, en büyüğünden en küçüğüne kadar içinde yaşayan bütün aile üyelerine az çok belli görevlerin düştüğü bir evle karşılaştırıldığını[146] gördüğümüzde, Aristoteles'in Tanrı'yı iradesi ile dünya tarihinin gelişiminin ana çizgilerini yöneten bir varlık olarak tasavvur etmediğini düşünmek güçtür. Aristoteles'in aynı dili kullandığı başka pasajlar da vardır. Aleksandros, türlerin devamı ile ilgili olarak Aristoteles'e Tanrısal inayetin varlığına inanç izafe etmektedir. Bu yorum Aristoteles'in ilk ilkeden uzak olduklarından dolayı sürekli bir biçimde var olma gücüne sahip olmayan varlıklara (örneğin yıldızlara karşıt olarak insanlar, hayvanlar ve bitkilere) Tanrı'nın türün devamlılığını temin etmek suretiyle mükemmele en çok yaklaşan bir imkân sağladığını söylediği bir pasaja dayanmaktadır.[147] Aynı şekilde 'Tanrı ve doğa boşuna bir şey yapmaz' türünden cümleler[148] yanında dünyada mevcut düzenin nedeni olarak aklı kabul ettiği için Anaksagoras'a dizilen övgü[149] de Tanrı'nın evren üzerinde genel bir yönetime sahip olduğu görüşünü içermektedir. Ancak Aristoteles'in muhtemelen kendisini halkın görüşlerine uydurmaya çalıştığı pasajları bir yana bırakır-

---

146 1075 a 15, 1076 a 4, 1075 a 19.

Oluş ve Yok Oluş Üzerine. 336 b 31.

148 *Gök Üzerine*, 271 a 33.

Metafizik, A, 984 b 15.

sak, bu düşünce tarzının o kadar az izi ile karşılaşmamız çok dikkate değerdir. Aristoteles hiçbir zaman Platon veya Sokrates gibi Tanrı'nın inayeti deyimini kullanmaz.[150] O Tanrısal mükafat veya cezalara ciddi olarak inanmaz ve Platon gibi Tanrı'nın insanlara karşı tavrını haklı çıkarmakla uğraşmaz.[151]

2) Doğadaki erekbilimin kesin bir tarzda düşüncenin çalışmasına karşıt olmasından dolayı[152] ikinci şıkkın da bir kenara itilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Böylece son çözümde Aristoteles'in zihninde ağır basan 3) üçüncü şık gibi görünmektedir. Çünkü 'Tanrı'nın boşuna bir şey yapmadığı'nı söylediği bir pasaja karşılık 'doğanın boşuna bir şey yapmadığı'nı söylediği birçok pasaj vardır. Bilinçsiz bir erekbilim kavramının hemen hemen hiç tatmin edici olmadığı bir doğrudur. Eğer fiili, sadece bir sonucu meydana getiren şey değil, aynı zamanda onu meydana getirmeyi amaçlayan şey olarak tasavvur edersek, faili de ya bu sonucu düşünen ve onu gerçekleştirmeye çalışan bir şey veya bilinçli amaçlarını gerçekleştirmek için kendisinden yararlanan bir diğer zekâ tarafından kullanılan bir araç olarak tasavvur etmek zorundayız. Bilinçsiz erekbilim hiç bir zihnin amacı olmayan, dolayısıyla hiçbir şekilde bir amaç olmayan bir amacın varlığını gerektirmektedir. Ancak Aristoteles'in dili, birçok çağdaş düşünür gibi onun da bu güçlüğün farkında olmadığı ve çoğunlukla, doğanın kendisinde bulunan bilinçsiz bir amaç kavramıyla yetindiği izlenimini vermektedir.

---

150 Xen. *Mem.* 1,4,6 vb. Platon, *Timaios*, 30 c, 44 c.

Onun kötülük problemini çözümü, maddede mevcut olan *to kakopaion'a* bağlıdır (*Fizik* 195 a 15). Bu, maddenin herhangi bir kötülüğe eğilimi olduğu anlamına gelmez. Fakat bir karşıtlar kuvvesi olduğu için madde iyi kadar kötünün de kuvvesidir.

Fizik, 199 b 26.

BÖLÜM VII

ETİK

Aristoteles'e göre bilim, kendisi için aranmasına, davranış kuralı ödevi görmesine ve güzel bir şeyi yapmada araç olarak kullanılmasına göre üç türlüdür: Teorik, pratik ve prodüktif. Diğer bütün bilimlerin kendisine tabi ve yardımcı oldukları en yüce pratik bilim, politikadır veya insanın devletten başka toplulukların da üyesi olduğunun Aristoteles'e göre daha fazla bilincinde olan bizim kendisine daha uygun olduğunu düşünebileceğimiz adıyla adlandırmaya daha yakın olabileceğimiz toplumbilimdir. Etik, bu bilimin yalnızca bir parçasıdır ve bunun sonucu olarak Aristoteles etikten, bağımsız bir bilim olarak değil, yalnızca bir 'karakter incelemesi' veya 'karakter üzerine düşüncelerimiz' diye söz eder.[1]

'Politik' bilimin tümü, kolaylık olması bakımından, etik ve daha dar anlamda politika diye adlandırabileceğimiz iki kısma ayrılır. Hiç kuşkusuz Aristoteles'in etiği toplumsal ve politikası da ahlakidir. *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles, birey insanın özü itibarıyla bir toplumun üyesi olduğunu, *Politika*'da da iyi bir devlet hayatının yalnızca yurttaşların iyi hayatlarına bağlı olduğunu söylemeyi unutmaz. Yine de onun bu iki araştırma planı arasında bir fark olduğundan kuşkusu yoktur. Onlar arasındaki ilişkilerin doğası tam olarak açık değildir.

1 *Ikinci Analitikler,* 89 b 9; *Politika,* 1261 a 31 vb. 'Etik' (*te ethike*) sözcüğü, karakter bilimi anlamına gelmektedir.

Nikomakhos'e Etik'in başlangıcında devletin iyiliğinin bireyinkinden 'daha büyük ve daha mükemmel' olduğunu söyler ve ikincisini yalnızca eğer öncekine ulaşamazsak kendisiyle yetinebileceğimiz bir şey olarak tasvir eder.[2] Fakat eser içinde tartışma ilerledikçe Aristoteles'in bireysel hayatın değerine ilişkin duygusu gitgide artar ve sonunda sanki devlet, insanın arzuları aklına tabi kılınmak istendiğinde gerek duyulan zorlama öğesini sağlayarak bireyin ahlaki hayatının hizmetinde olan bir şey gibi görünür.[3]

Nikomakhos'a Etik'in genel havası ilk cümlede göze çarpar: "Her sanat ve soruşturma, aynı şekilde her eylem ve seçme, bir iyiye ulaşmaya çalışır gibi görünmektedir. Bu nedenle haklı olarak iyi, her şeyin amaçladığı şey olarak tanımlanmıştır." Her eylem, kendisinden başka bir şeyi hedefler ve bu şeyi meydana getirme eğiliminden kendi değerini çıkarır. Aristoteles'in etiği kesinlikle erekbilimcidir. Onun için ahlaklılık, bazı eylemleri, bize kendileri bakımından iyi göründükleri için değil, bizi 'insan için iyi olan'a yaklaştırabileceklerini düşündüğümüz için yapmamızdan ibarettir.[4] Ancak bu görüş Aristoteles'in kendinde değerli olan eylem veya davranışla, değerini meydana getirdiği 'eser'den - bir yular, heykel veya meydana getirdiği her hangi bir şey- alan sanat arasında yaptığı ayrımla tam olarak bağdaşmaz. Eğer o bu ayrımla yetinseydi, daha Kantçı bir etiğe ulaşacaktı. Bu ayrımın Aristoteles'in etiği üzerinde belli bir etkisi vardır, ama onun insan eylemini kendisiyle yorumladığı, genellikle araç-amaç kategorisidir.

Belli bir eylemin yöneldiği bir erek, bir başka ereğin aracından iba-

---

Nikomakhos'a Etik, 1094 b 7-10.

1179 a 33 vd.

Bununla birlikte onun erekbilimi bazen içkindir; iyi eylem, ideal hayatın bir unsurunu teşkil etmesi anlamında iyiye erişmenin bir aracıdır.

ret olabilir; ama bu dizinin bir sonu olmalıdır. Her eylem, kendinde değerli olan nihai bir ereğe sahip olmalıdır ve Aristoteles tereddüt etmeden tüm eylemlerin nihai ereğinin aynı olması gerektiği sonucuna varır. Bu noktada iki soru ortaya çıkar: Bu erek nedir ve onu hangi bilim araştırır? İkinci soruyu yanıtlamak kolaydır: Hangi bilimlerin ve kim tarafından incelenmesi gerektiğini belirleyen, politika bilimidir. Strateji gibi en değerli sanatlar, politika bilimine tabi olmalıdır. Politika bilimi bize neyi yapıp neden kaçınmamız gerektiğini söyler. O halde insan için iyi olanı inceleyen politika bilimidir.[5] Öteki soru daha güçtür ve *Nikomakhos'a Etik*'in geri kalanının tam anlamıyla bilinmesini gerektirir. Onu tam olarak yanıtlamak için inceleme konumuzu oluşturan alanın izin verdiği kesinlikle yetinmemiz gerekir. Etik 'çoğu zaman ortaya çıkan şeyler', 'başka türlü olabilecek şeyler'le ilgilidir ve bizim onda 'zorunluluk'la var olan şeylerle meşgul olan matematik gibi bir bilim için mümkün olan mükemmel kanıtlamalar bulmayı ummamamız gerekir.[6] Aristoteles sık sık evrendeki zorunlu ve olumsal öğeler arasında ayrım yapar. Bununla nesnel olarak belirlenmemiş olayların var olduğunu mu kastettiği, yoksa bize görünen zorunlulukla bizim keşfedemeyeceğimiz zorunluluk arasında ayrım mı yaptığı her zaman çok açık değildir. Ama her halükarda insani eylem alanında gerçek bir olumsallık olduğuna inanır gibidir. Bununla birlikte 1) fiillerimizin fiziki sonuçlarının tam olarak öngörülemeyeceğini, 2) gelecek eylemlerin fiilen belirsiz olduğunu kabul etsek bile Aristoteles bu olguların ahlak felsefesinin sahip olması mümkün olan kesinliği azaltacağını varsayma konusunda yanılıyor görünmektedir. Bunlar hangi eylemlerin en iyi sonuçları meydana getireceğini kesin olarak söylememizi imkânsızlaştırır,

---

[5] 1094 a 1-b 11.

b 11-27.

ama bundan etkilenen bilim, verili koşullarda ne yapmamız gerektiğini söylemeye çalışan *uygulamalı etik* veya *özel durumlar ahlakı*'dır, 'olması gereken'in ne anlama geldiğini ve yapmamız gereken şeyi niçin yapmamız gerektiğini araştıran soyut etik değildir.

Etikle kesin bilimler arasındaki fark, başka bir yerde daha iyi ifade edilir: Etikte akıl yürütme, ilk ilkelerden hareket etmez, ilk ilkelere gitmeye çalışır. O, kendinde akılsal olan şeyle başlamaz, bizim için bildik olan şeyden, yani olaylardan hareket eder ve onlardan geriye, altlarında bulunan nedenlere doğru gider ve olayların vaz geçilmez bilgisini elde etmek için iyi bir eğitim zorunludur. Matematik, ilk ilkeleri duyu verilerinden kolayca yapılan bir soyutlamayla elde edilen bir konuyu ele alır Onun özü, bu ilkelerden sonuçların çıkarılmasıdır. Etiğin ilk ilkeleri ise aynı kolaylıkla ortaya çıkarılamayacak kadar derin bir tarzda davranışların ayrıntıları içine gömülüdür ve onun özü, tam da onları ortaya çıkarmaktan ibarettir. Bunun için iki koşul zorunludur. İlk olarak incelemecinin, ahlaki problemlerle ilgili olarak toplumun ortak bilgeliğini temsil eden genel kanıları kabul edebilecek biçimde yetiştirilmiş olması gerekir. Bu kanılar ne çok açık, ne de çok tutarlıdırlar; ama oldukları biçimleriyle, ilk ilkelere ulaşmak için kendilerinden hareket edebileceğimiz biricik verilerdir. İkinci koşul, kendilerinden 'kendileri bakımından daha akılsal olan' hakikatleri çıkarmak için bu kanıların incelenmesi, birbirleriyle karşılaştırılması, kusur ve tutarsızlıklarından arındırılmasıdır. Bu hakikatler ilk bakışta kesinlikle görülmezler, ama bir kez kendilerine ulaşıldı mı apaçıktırlar.[7]

Etik, 'kanıtlayıcı' değilse (Aristoteles'in mantığında sık sık yapılan bir ayrımı kullanarak söylersek) diyalektik midir? Evet, bir anlamda öy-

---

1095 a 2-11, 30-b 13,1098 a 33-b 4, 1142 a 11-20, 1145 b 2-7

ledir. Diyalektiğin yararlarından biri de bizi ilk ilkelere götürmesidir.[8] Dolayısıyla Aristoteles sık sık doğru oldukları bilinen ilkelerden değil 'çoğunluğun' veya 'bilgeler'in kanılarından, özellikle de Platoncu okulun kanılarından hareketle diyalektik olarak akıl yürütür. Ama bundan *Nikomakhos'a Etik*'in, Aristoteles'in kendisinin doğru kabul etmediği kanılardan hareketle yapılan 'uzun bir *ad hominem* akıl yürütme' olduğu sonucunu çıkarmamalıyız. Aristoteles, hiç kuşkusuz böyle bir çabanın zahmete değer bir şey olduğunu düşünmeyecekti. Aristoteles genellikle Akademi'nin görüşlerini benimser, ama benimsemediği durumlarda bunu belirtmekte tereddüt göstermez.

İNSAN HAYATININ EREĞİ

Aristoteles hayatın ereğinin 'eudamonia' olduğu görüşünü 'çoğunluk'tan alır.[9] 'Eudamonia'ya karşılık olan sıfat, köken olarak 'iyi bir cin (daimon) tarafından korunan kişi' anlamına gelmekteydi, ama sözcük gündelik Yunanca kullanımında çoğunlukla dışsal zenginliğe yapılan özel bir göndermeyle basit olarak 'iyi talih' anlamını taşımaktaydı. *Nkomakhos'a Etik*'te sözcüğün 'mutluluk' olarak alışılagelen çevirisinin doğurduğu güçlük şudur ki 'mutluluk'un bizim dilimizde 'haz'dan yalnızca süreklilik, derinlik ve dinginlik telkin etmek bakımından ayrılan bir duygu durumunu işaret etmesine karşılık Aristoteles 'eudamonia'nın bir tür *etkinlik* olduğu konusunda ısrarlıdır. Kendisine doğal olarak haz eşlik etse de 'eudamonia' bir haz değildir. Bu yüzden daha yansız bir terim olarak 'iyi durumda olma' (well-being) onun için

---

8 *Topikler*, 101 a 36-b 4.

1095 a 14-20.

daha uygundur. Aristoteles'in bir hazcı olup olmadığı sorulursa, onun daha iyi bir terim bulamadığı için kullandığı eylem değil, duygu telkin eden bir sözcüğü esas almaktansa sık sık ve bilinçli olarak tekrar ettiği 'hayatın ereği, etkinliktir' görüşünü esas alarak bu soruyu cevaplandırmak gerekir.

İnsan için iyinin 'eudamonia' olduğunu söylemek, Aristoteles'in de kabul ettiği gibi, bizi fazla ileri götürmez: Ne tür bir hayatın 'eudamonia' olduğunu bilmemiz gerekir. Gerçekte insanların seçtiği dört ana hayat türü olduğu görülmektedir. İnsanların en büyük kısmı *hazzı* hedefler; ama bu ancak köleler ve hayvanlara uygun düşen bir erektir. Daha iyiler, *onuru* hedefler; politik hayatın ereği, budur; ama onur, onurlandırılandan çok onurlandırana bağlıdır; oysa hayatın ereği tamamen kendimizin olan bir şey olmalıdır. Onur bize kendi erdemimizi veren şey olarak isteniyor görünmektedir ve daha doğru bir anlamda politik hayatın ereği olan, belki de bundan ötürü, erdemdir. Fakat erdem de etkinlikte bulunmama ve yoksullukla birlikte bulunabilir ve bu nedenle, hakiki bir erek olarak göz önüne alınamaz. Son olarak bazı insanlar servet peşinde koşmaktadır; ama servet, bir erek değil, araçtır. *Temaşa* hayatı, Aristoteles'in onun en yüksek iyi olduğunu göstermeye çalıştığı X. Kitaba bırakılır.[10]

Platon bu elle tutulur iyilere göre anlaşılması daha güç olan bir şeyin, evrende bulunduğu her yerde her türlü iyiliğin kaynağı olan İyi İdeasının var olduğunu ileri sürmüştü. Bu görüşe Aristoteles 1) İyinin bütün kullanımlarında ortak olan bir anlamı olmadığını söyleyerek itiraz eder. Bununla birlikte onun kullanımının tamamen belirsiz olduğunu söyleyecek kadar da ileri gitmez; bütün iyilerin bir tek iyiye -töz kategorisindeki iyi, Tanrı veya aklın iyiliği- işaret ettiğini veya ondan

10 1095 b 14-1096 a 10.

türediğini veya benzerlik yoluyla bir olduklarını -bir kategorideki iyinin o kategorideki diğer şeylerle ilişkisi, ikinci bir kategorideki iyinin, o diğer kategorideki şeylerle ilişkisinin aynıdır- ileri sürerek Platon'la uzlaşmakla yetinir. 2) Tikel tezahürlerinden bağımsız hiçbir İyi İdeası olmadığını belirtir -Bu, Platon'un bütün İdealarıyla ilgili olarak ileri sürülebilecek bir kanıttır- ve 3) İyinin bağımsız bir İdeası olsa bile, o pratikte hiçbir işe yaramaz: insan için iyi, temaşa edilmesinin günlük yaşamımızda bize yardımı olması gereken en büyük iyidir.[11]

İnsan için iyinin sahip olması gereken iki ayırt edici özellik vardır; İyi, a) her zaman kendisi için seçilen, asla başka herhangi bir şeye erişmek için bir araç olmayan nihai bir şey olmalıdır ve b) kendi kendine yeten, hayatı kendisiyle seçilmeye değer kılan bir şey olmalıdır. Bu iki özellik, mutluluğun göstergeleridir.

Ama biz hâlâ mutluluğun ne olduğunu sormak zorundayız. Bu soruyu yanıtlayabilmek için Aristoteles Platoncu iş veya işlev kavramını devreye sokar. Temelde ne tür bir hayatın insana en fazla doyum verebileceğini sorar. Ancak bu soruyu yanıtlayabilmek için insanın ayırt edici işlevinin ne olduğunu araştırmayı zorunlu görür. İkinci soru, sanat alanından ödünç alınmaktadır ve bu alanda kolay bir yanıtı kabul eder: Bir flüt sanatçısının işlevinin flüt çalmak veya bir baltanın işlevinin kesmek olduğunu görmede hiçbir güçlük yoktur. Göz veya el gibi canlı bedenin kısımlarına gelince, onların ne olduklarını, ne yaptıklarını görmek de kolaydır. Ama insanın işinin ne olduğunu görmek o kadar kolay değildir. Aristoteles bu soruyu yalnızca insanın yapabileceği şeyin ne olduğunu göz önüne alarak yanıtlar: Biz hayvanlar ve bitkilerle büyüme ve üremeyi, hayvanlarla duyumu paylaşırız. O halde bunlar insanın ayırt edici işlevi olamaz. *Ruh Üzerine*'den öğrendiğimize

[11] 1096 a 11-1097 a 14.

göre insanda Aristoteles'in orada 'akla sahip olan' (to logon ekhon) diye adlandırdığı, bu yetilerin üstünde yer alan ve 'bir plana, bir kurala sahip olan' daha yüksek bir yeti vardır. Bu yetinin içinde ise a) bir planı içeren bir alt-yetiyle, b) ona tabi olan diğer bir alt-yeti vardır. İşte mutluluk bu yetinin hayatı olmalıdır. İkinci olarak o, yalnızca bir kuvve değil, fiil olmalıdır. Üçüncü olarak o, erdeme veya eğer birden fazla erdem varsa onların en iyi ve en mükemmel olanına uygun olmalıdır. Dördüncü olarak, sadece kısa dönemlerde değil, fakat bütün hayat boyunca kendini göstermelidir.[12]

Bu tanım 'eudamonia' hakkındaki yaygın görüşler tarafından doğrulanır ve aynı zamanda bu görüşleri düzeltir. Bazıları mutluluğun erdem olduğunu söylemektedirler; bizse onun, erdemin kendisine yöneldiği eylem biçimi olduğunu söylüyoruz. Bazıları onun haz olduğunu ileri sürmektedirler; biz ise hazzın, zorunlu olarak ona eşlik ettiğini söylüyoruz. Bazıları onun dışsal zenginlik olduğunu söylemektedirler; biz ise bir ölçüde varlıklı olmadan bir insanın mutluluk denilen iyi etkinlikte bulunamayacağını söylüyoruz. Böylece yaygın mutluluk kavramındaki ana öğeler bizim de açıklamamızda hesaba katılmaktadır: Erdem, iyi etkinliğin kendisinden çıktığı kaynaktır; haz onun doğal eşlikçisidir ve dış zenginlik onun normal ön koşuludur.[13] Bununla birlikte Aristoteles sözlerine iyi karakterin kötü koşullarda da 'parlayabileceği'ni ekleme temkinliliğini gösterir.[14]

İyi durumda olma, yani 'mutluluk', erdeme uygun etkinlik olduğu için Aristoteles bundan sonra erdemin doğasının ne olduğunu araştırmakla ilgilenir[15] ve bu araştırma kendisini VI. Kitabın sonuna kadar meşgul eder. Yukarda akıl yürütebilen veya bir plan yapabilen bir par-

---

[12] 1097 a 15-1098 b 8.

1098 b 9-1099 b 8.

1100 b 30.

1102 a 5-1103 a 10.

çamız olan asıl anlamda aklın yanında, bir planı izleyebilen bir başka parçamızın olduğunu gördük. Bu ikinci, arada bir şey olduğundan bizde gerek akılsal olan, gerekse akılsal olmayan kısma ait bir öğe olarak sınıflandırılabilir. Onun gerçek doğası şimdi ortaya çıkar: o, nefsine hâkim olan insanda bu insanın kendi kendisine vaz ettiği hayatla ilgili kurala tabi olmasını sağlayan, nefsine hâkim olamayan insanda ise ona boyun eğmemesi sonucunu doğuran arzu yetisidir. O halde iki tür erdem vardır: asıl anlamında akıllı öğeye ilişkin erdemler ve bu, arada bulunan öğenin erdemleri, yani aklın erdemleri ve karakterin erdemleri. Birinci tür erdemler VI. Kitapta, ikinciler ise II-V Kitaplarda ele alınır. II. Kitabın başından III. Kitap 1115 a 3'e kadar Aristoteles iyi karakter ve iyi erdemin doğasını tartışır. III. Kitap 1115 a 4'ten IV. Kitabın sonuna kadar olan kısımda kendi zamanında Yunanlılar tarafından kabul edilen başlıca erdemleri ele alır. V Kitap'ta ise daha da ayrıntılı bir biçimde adaleti inceler.

KARAKTERİN İYİLİĞİ

Aristoteles karakterin iyiliğinin nereden geldiği, nede ve ne şekilde kendini gösterdiğini araştırmayla başlar.[16] O, insan için ne doğal, ne de doğal olmayan bir şeydir. Onunla ilgili bir yetenekle (capacity) dünyaya geliriz, ama bu yeteneğin, pratikle geliştirilmesi gerekir. O, Aristoteles'in daha başlangıçta bizde tam olarak gelişmiş olduklarını varsaydığı duyu yetileri gibi değildir· bina inşa ederek inşaatçı veya arp çalarak arp sanatçısı olmayı öğrendiğimiz gibi adil ve ölçülü fiillerde bulunarak da adil ve ölçülü oluruz: "Karakter halleri, benzer et-

1103 a 14-1105 a 18.

kinliklerle meydana gelir."[17] Bu etkinliklerle ilgili olarak Aristoteles'in koyduğu ilk kural, ifrat ve tefritin her ikisinden de kaçınmamız gerektiğidir. Beden egzersizinin veya besin ifratı ve tefritinin beden için aynı ölçüde kötü olmasına benzer şekilde her şeyden korkarsak ödlek, hiçbir şeyden korkmazsak gözü kara oluruz. Ama bu iki durumda da bizde gelişecek olan cesaret olmayacaktır. Ve erdemi kazandığımızda gerçekleştireceğimiz fiiller erdemin ortaya çıkmasına imkân veren fiillerle aynı ılımlılık özelliğine sahip olacaktır. Burada[18] tohum halinde orta yol öğretisinin kökeniyle karşılaşmaktayız. Onun tartışılması daha sonraya bırakılabilir.

Bir insanın iç eğilimlerinin (istidat) en iyi göstergesi erdemli veya erdemsiz fiilleri (vices) yaparken duyduğu haz veya acı duygusudur. Haz ve acı, ahlaki erdemin konusu olarak adlandırılabilirler. Haz peşinde koşma ve acıdan kaçınma erdemsiz eylemin ana kaynaklarıdır. Erdem, eylem ve duygularla ilgilidir ve bütün bunlara haz veya acı eşlik eder. Erdemsiz eylem, acıyla cezalandırılır. Hazdan başka eylem güdüleri de -soyluluk ve yararlılık gibi- arkalarından hazzı getirirler. Belli şeylerden haz alma eğilimi, bizde doğuşumuzdan itibaren kökleşmiştir. Bütün eylemleri, onlardan aldığımız haz ve acıya göre değerlendirme eğilimine sahibiz. Hazla mücadele etmek, öfkeyle mücadele etmekten daha zordur ve hazzı yenmek, erdemin esas konusudur. Bununla birlikte erdemin haz ve acıdan bağımsızlık olduğunu söylememeliyiz. Haz ve acı duyma eğilimleri bastırılmamalı, uygun bir kılığa sokulmalıdır. Uygun biçimde ve zamanda haz duymayı öğrenmeliyiz. Aristoteles insan doğasındaki eğilimleri ne över, ne kınar. Onlar kendilerinde yansızdırlar. Ancak bizim akıllı doğamızın kavradığı ve kabul ettirmeye

[17] 1103 a 14-b 25

b 26-1104 b 3.

çalıştığı 'doğru kural'a boyun eğmelerine veya ona karşı çıkmalarına göre iyi veya kötü olurlar.[19]

Aristoteles'in bizim iyi eylemlerde bulunmakla iyi olacağımıza ilişkin iddiası bir paradoks içerir: eğer kendimiz iyi değilsek nasıl olup da iyi eylemlerde bulunabiliriz? Aristoteles iyi bir eğilim (istidat) yaratan eylemlerle, iyi bir eğilimden kaynaklanan eylemler arasında bir fark olduğunu göstermeye çalışır. Sanatların alanında bile durum bir ölçüde böyledir. Örneğin dil bilgisi kurallarını bilmeksizin kendimizi düzgün bir biçimde ifade edebiliriz. Ama sanatlarda önemli olan tek şey, iyi yapılmış bir ürünün gerçekleştirilmesidir. Oysa bir insanın 1) ne yaptığını bilmediği, 2) eylemi kendisi için seçmediği, 3) daimi bir eğilimin sonucu olarak eylemde bulunmadığı sürece erdemli olduğunu veya erdemli bir biçimde davrandığını söyleyemeyiz. Böylece yukardaki paradoks ortadan kalkar: *erdemi meydana getiren* eylemler *erdemin meydana getirdiği* eylemlere içsel doğalarında değil sadece dış görünüşleri bakımından benzerdirler. Aristoteles burada[20] tam olarak iyi olan her eylemin içerdiği iki koşul arasındaki ayrıma, yani a) yapılan şeyin sözkonusu koşullarda yapılması uygun olan şey olması ve b) iyi niyetten kaynaklanması gerektiğine açık bir şekilde temas eder.

Şimdi artık erdemi tanımlamaya götüren yol açılmış bulunmaktadır. Önce açık olarak onun ait olduğu cinsin belirlenmesi gerekir. O zorunlu olarak üç şeyden biri, bir duygu, yetenek (capacity) veya iç eğilim (dsposition) olmalıdır.[21] Bir yandan erdemle erdemsizlik, diğer yandan bunlarla ne erdemli, ne erdemsiz olan şeyler arasındaki ayrım burada

---

1104 b 3-1105 a 16.

1105 a 17-b 18.

Kategoriler, 8 de kabul edilen dördüncü nitelik türünün, 'figür'ün konuyla ilgisi olmadığı açıktır.

daha ayrıntılı olarak incelenir: Erdem, haz arzusu, öfke, korku gibi bir duygu olamaz. İnsanlara bu tür duyguları duydukları için iyi veya kötü demeyiz, onları bundan dolayı övüp yermeyiz. Bu duygular bir seçme içermedikleri gibi bir tutumun devam ettirilmesi de değildirler, sadece edilgin tutkulardır. Benzer nedenlerden ötürü erdem, salt bir yetenek de olamaz. O halde onun 'bir yeteneğin, bu yeteneğin uygun bir şekilde işletilmesiyle ortaya çıkan gelişmesinin sonucu olan bir eğilim' olması gerekir.[22]

Bu akıl yürütme, erdemsizlik için de geçerlidir. Erdemin türsel ayrımı nedir? Her bölünebilir sürekli şeyde -ki erdemin konusu olan şeyler, yani duygu ve fiiller bu tür sürekli şeylerdir- bir daha az, bir daha çok ve bir de orta nokta vardır. İki uç arasında onların her ikisine de eşit uzaklıkta bulunan nesnel veya aritmetik orta vardır. Bir de farklı insanlar için farklı olan 'bize göre' bir orta vardır. Beş kiloluk bir yiyecek gereğinden fazla, bir kiloluk yiyecek gereğinden az olabilir. Bundan üç kilo yiyeceğin herkes için doğru miktar olacağı sonucu çıkmaz. Her sanat ve hüner, bu tür bir ortaya ulaşmayı amaçlar. Yetkin bir sanat eserinden ona zarar vermeksizin hiçbir şey çıkarılamayacağı gibi yine zarar vermeden ona hiçbir şey eklenemez. Aynı şekilde ahlaki erdem hem duyguda hem de fiilde bir orta noktaya ulaşmayı amaçlayacaktır ve bu yüzden o, 'esas olarak bir kuralla, pratik erdeme sahip bir insan tarafından belirlenecek bir kuralla saptanan bize göre bir ortadan ibaret olan bir seçme eğilimi' olarak tanımlanabilir.[23]

Erdemle ilgili bu tanımın son kısmının anlamını, VI. Kitaba gelinceye kadar bir yana bırakabiliriz. Burada yalnızca ahlaki erdemin tanımının entelektüel bir erdeme bir atfı içerdiğine dikkat etmemiz gerekir:

---

[22] b 19-1106 a 13.
1106 a 14-1107 a 2.

Ahlaki erdem, kendinde tam değildir. Ahlaki bakımdan erdemli olmak için ya kendimiz pratik bilgeliğe sahip olmalıyız veya ona sahip olan birinin örneğini veya öğüdünü izlemeliyiz. Çünkü doğru eylem, genel ilkelerin akıl yürütme yoluyla önümüzde bulunan özel olaya uygulanmasıyla belirlenir. Daha sonra kelimenin tam anlamında ahlaki erdemin, erdemli insanın kendisi tarafından pratik bilgeliğin kazanılmasını gerektirdiğini göreceğiz.[24] Bu tanımın içerdiği yeni öğeyi, doğru ortaya yapılan imayı ise şimdiden inceleyebiliriz. Aristoteles'in gözünde ahlaki erdemi erdemsizlikten ayıran şeyin onda yattığını hatırlamamız gerekir. Mükemmellik bakımından erdem, hiç kuşkusuz bir uç noktadır, ama 'özü ve tanımı bakımından o, bir orta noktadır.[25] Aristoteles bize basit olarak aşırı uçlardan kaçınarak emniyet içinde olmayı öğütlemekle yetinmemektedir. Tanımının arkasında basit bir '*medio tutissimus ibis*'ten daha fazla kuram vardır. Bu kuramın ne olduğunu kısmen yukarda gördük. O aynı zamanda hem tüm doğal güdüleri mahkum eden çileci, manikeist görüşe, hem de onları eleştirinin üstüne yükselten ve hayatın kılavuzu olarak gören doğalcı görüşe yöneltilen bir itirazdır: Hiçbir güdü kendisi bakımından ne iyidir, ne kötü. Her biri için doğru bir miktar, doğru bir zaman, doğru bir tarz ve doğru nesneler vardır. Ancak doğru orta öğretisinin bu son derecede sağlıklı ve doğru görüşün doğru bir ifadesi olduğu kuşkuludur.

1) Erdemin bir duygunun yoğunluğunu veya belli bir miktarda para harcamayı veya benzeri bir şeyi gerektirmesi bakımından bir orta olarak tanımlanması bir ölçüde uygundur. Ama o uygun zaman, uygun nesne ve uygun tarz da gerektirir ve Aristoteles'in bu öğelere orta nokta gibi niceliksel bir kavramı uygulama girişimi, kesinlikle başarılı

---

[24] 1143 b 18-1145 a 11

1107 a 6-8.

değildir. 2) Doğru eylemin bir orta nokta olduğu da her zaman doğru değildir. İçgüdüsel duyguların soyut olarak yansız olduklarını kabul etsek bile belli bir duygunun tamamen bastırılması gereken durumlar olduğu gibi, belli bir duyguyu sonuna kadar serbest bırakmanın gerektiği durumlar da vardır. Doğru bir eylemin aşırı uçlar arasında ortada bir yerde bulunması çok sık rastlanan bir şeyse de bu onun için ilineksel bir şeydir. 3) Özsel olan, duyguların şu veya bu bir yoğunluğa sahip olmaları değil, 'doğru kural'a veya bizim 'ödev duygusu' diye adlandırabileceğimiz şeye tümüyle boyun eğmeleridir. Bununla birlikte Aristoteles tanımının son kısmıyla bu itirazın önünü kesmektedir. 4) Aristoteles yalnızca herhangi bir aritmetik hesabın yapmamız gereken şeyi bize gösterebileceği yönündeki görüşü reddetmekteyse de onun kuramında bizim önce uçları bildiğimizi ve sonra onlardan hareketle orta noktayı çıkarsadığımızı görmek zor değildir. Böyle olduğu durumlar muhtemelen vardır. Eğer bir hayır kurumuna bağışta bulunmam gerektiğini düşünüyorsam, yüz pound'luk bir bağışın imkânlarımı aştığını, yarım kuron'un ise cimrilik olacağını göz önüne almakla başlayabilirim[26] ve ne kadar bağışta bulunmamın doğru olacağına bu sınırlardan hareketle karar verebilirim. Ama bunu yapmamız gereken bir şey konusunda her zaman ve normalde karar verme tarzımızın doğru bir açıklaması olarak görmek, yanlış olacaktır. Nitekim Aristoteles de olayı böyle görmemektedir: Ona göre iyi ve kötüyü biz dolaysız olarak 'algılarız'.

Kuram, bizde var olan çeşitli eğilimlere bir sistemlilik veya Aristoteles'in kendi sözleriyle [27] simetri getirmenin gerekliliğini kabul etmesi bakımından bir değere sahiptir. Simetri, nicelikle ilgili bir kavramdır ve iyi eylemin niceliksel bir yanı vardır: o, ne gereğinden

[26] Bu örneği Prof. J. A. Smith'ten ödünç alıyorum.
1104 a 18.

az ne de gereğinden çok olmalıdır. Yunanlılar kendi türünde iyi olan herhangi bir şeyi -sağlıklı bir beden, güzel bir sanat eseri, erdemli bir eylem- meydana getirmenin belli niceliksel bağıntıları gerektirdiğini ileri sürmekte haklıydılar. Nitelik, niceliğe dayanır. Öğreti, erdeme uygulandığında belki çok aydınlatıcı değildir, ama onda doğru olan bir öğe vardır.

Aristoteles adlandırılabilir tüm duygu ve erdemlerin bir doğru ortayı kabul etmediğini belirterek bu konuda mümkün bir yanlış anlamaya karşı önlem almaya çalışır: utanmazlık, kıskançlık, zina, hırsızlık, cinayet gibi bazı şeylerin adlarının kendileri onların kötü olduklarına işaret eder, yani bu adlar ahlaki bakımdan erdemin konusu olan yansız duyguların değil, bu duyguların yanlış ifrat veya tefritlerinin; belli bir nesneyle ilgili eylemlerin değil, bu nesneyle ilgili *yanlış* eylemlerin adlarıdırlar. Yüzsüzlük, utanmanın kınanabilir bir tefriti, hırsızlık servet kazanmanın kınanabilir bir ifratıdır. Doğru orta, ifrat ve tefrite zıttır ve dolayısıyla doğru ortanın bir ifrat ve tefriti olmadığı gibi ifrat ve tefritin kendilerinin de hiçbir doğru ortası yoktur.[28]

Doğru orta öğretisi daha sonra[29] belli başlı erdem ve erdemsizlikleri kısa bir tarzda inceler. Bu inceleme daha sonra ayrıntılı bir biçimde tekrar ele alınır ve bizim de III. Kitap 1115 a 4' ten V Kitabın sonuna kadarki kısmı ele aldığımızda onu incelememiz daha uygun olacaktır. Aristoteles iki zıt erdemsizliğin birbirine zıtlığının, aralarında bulunan erdeme zıtlıklarından daha büyük olduğunu söyler.[30] Bu görüş, ahlaki güdülerle öyle olmayan güdüler arasında diğer herhangi iki güdü arasında olduğundan daha büyük bir fark olduğu ve bir erdemsizlikten

---

[28] 1107 a 8-27

a 28-1108 b 10.

[30] 1108 b 11-1109 a 19.

başka bir erdemsizliğe geçmenin bir erdemsizlikten erdeme geçmekten daha kolay olduğu gerekçesiyle Kant tarafından eleştirilmiştir. Cimrilik ve müsriflik, parayla ilgili olarak benimsenmesi gereken doğru tutumdan aynı ölçüde uzaktırlar ve bundan dolayı gençliğinde müsrif olan bir insanın yaşlılığında cimri olma olasılığı, parasını uygun bir biçimde kullanması olasılığından çok daha fazladır. Eleştiri haklıdır, ama zıt erdemsizliklerin birbirlerine, her birinin doğru ortayı temsil eden erdeme olduklarından daha zıt olmaları sadece dış görünüş bakımından, yapan kişinin zihin durumuna karşıt olarak yapılan şey bakımındandır.

Son olarak Aristoteles erdemin bazen ifrata, bazen de tefrite daha yakın olduğunu ve bunun iki nedeni olduğunu belirtir. Bazı durumlarda bunun nedeni şeylerin kendi doğasıdır: cesaret, doğası gereği ödlekliğe gözü karalıktan daha zıttır. Bazı durumlarda ise o, 'bizden' ileri gelir: Erdem bir erdemsizliğe başka bir erdemsizlikten daha çok benzemez, ama biz onu en fazla eğilimli olduğumuz erdemsizliğin karşısına koymak isteriz. Böylece ölçülülüğü, zıddı olan erdemsizlikten çok haz düşkünlüğünün karşısına koyarız. Bundan 1)herhangi bir erdeme karşılık gelen erdemsizlikler içinde bu erdeme en zıt olan erdemsizlikten, 2) kendisine en fazla eğilim duyduğumuz ve en fazla haz duyduğumuz erdemsizlikten kaçınmamız gerektiği yönündeki pratik öğüt çıkar. Ama sonuçta neyi yapmamız gerektiğini bilme konusunda hiçbir genel kural bize fazla yardımda bulunamaz. Eylemimizin içinde meydana geleceği özel koşullarla karşılaşmayı beklememiz ve bu koşulların tümünü hesaba katmamız gerekir: "Karar, algıya bağlıdır."[31]

[31] 1109 a 20-b 26.

İRADİ EYLEM VE SEÇME

Aristoteles daha sonra bir insanın hangi koşullar altında eyleminden sorumlu tutulabileceğini irdelemeye geçer. İnsanlar her zaman yalnızca iradi eylemlerinden dolayı övülür veya yerilirler. Bir eylem, ister zorlama altında yapılmış ister bilgisizlikten kaynaklanmışsa istemeksizin yapılan bir eylemdir. *Zorlama altında yapılan eyle*mler, kaynağı failin dışında olan, failin, daha doğrusu fiile uğrayanın ona hiçbir katkısının olmadığı, yani bedenin karşı konulmaz bir dış gücün etkisiyle yönlendirildiği eylemlerdir. Bir fırtınada yükün denize atılması gibi daha büyük bir kötülük korkusuyla yapılan eylemlerin zorlamadan kaynaklandığı düşünülebilir ve bu eylemler 'karma eylemler' olarak adlandırılabilirler, fakat onlar daha çok iradi eyleme yakındırlar. Yükün denize atılması, soyut olarak bakıldığında, aklı başında hiçbir insanın iradi olarak yapmayacağı bir eylemdir, fakat ahlakı ilgilendiren, özel koşullar altında yapılan özel eylemlerdir ve gerçek koşullarda böyle bir eylem hiç kimsenin sorumluluğunu üstlenmekten utanmayacağı bir eylem olabilir. Bu eylemde bedenin hareketinin gerçek ilkesinin eylemi gerçekleştiren insanın kendisinde bulunduğu da açıktır. Bu tür eylemler bazen övülür, bazen bir insanın, hiç kimsenin katlanamayacağı bazı acılardan korktuğundan ötürü yapmaması gereken bir şeyi yapmasında olduğu gibi bağışlanırlar. Ama ölümün kendilerine tercih edilmesi gerektiğine inanılan ve bu yüzden de hiçbir mazeretin affettiremeyeceği bazı eylemler vardır. Aynı şekilde bizim dışımızda bulunan herhangi bir şeyden kaynaklandıkları bahanesiyle haz veya soylu amaçlar için gerçekleştirilmiş olan eylemlerin, zorlama altında yapılan eylemler oldukları ileri sürülemez. Böyle olsaydı tüm eylemler zorlamadan kaynaklanan eylemler olurlardı. Ayrıca bu tür eylemlere eşlik eden haz,

onların hiç de zorlamaya dayanmadıklarını göstermektedir. Onların nedeni, eylemi yapanın kendisindedir.

İrade-dışı eylemlerin diğer kaynağına, yani *bilgisizliğe* gelince, onunla ilgili olarak da bazı ayrımlar yapılabilir: 1) Bilgisizlikle yapılan eylemden daha sonra pişmanlık duyulursa o, istemeksizin yapılmıştır (involontary); eğer duyulmazsa onun sadece iradi-olmayan (unvolontary) olduğu söylenebilir. Bu ayrım tatmin edici değildir. 'istemeksizin yapılan' ile 'iradi-olmayan' arasında hiçbir gerçek anlam farkı yoktur. Aristoteles'in '*akousion*' ile 'istemeden yapılan', '*oukh hekousion*' ile ise 'iradi-olmayan'ı kastettiği ileri sürülebilir, ama istemeksizin yapılanla yalnızca iradi-olmayan eylemlerin, failin daha sonraki tutumuyla birbirinden ayırt edilemeyeceği açıktır.[32] 2) İçki veya öfkenin etkisi altında eyleyen insan, bilgisizce (in ignorance) eyler, ama bilgisizlikten dolayı (by ignorance) eylemez. Bilgisizlik yakın nedendir, ama o içki ve öfkeden ileri gelir. Genellersek, bütün kötü insanların yapmaları gereken şeyi bilmeden eylemde bulundukları, ama eylemlerinin bu yüzden istemeksizin yapılan eylemler olmadığını söyleyebiliriz. İkinci ayrım bir üçüncüye götürür. 3) Bir eylemi istemeksizin yapılan bir eylem yapan bilgisizlik, bizim için iyi olan şeyin bilgisizliği değildir: bu, 'seçme bakımından' bilgisizlik veya 'evrensel bilgisizlik', istemeksizin yapılan eylemin değil, erdemsizliğin koşuludur. Aklanan bilgisizlik, tikel koşullarla ilgili bilgisizliktir. O halde bir eylem ı) kaynağı failde olduğu ve ıı) fail, içinde eylemi gerçekleştirdiği koşulları bildiği zaman, iradidir.[33]

'*Proairesis*', yani 'tercihe dayanan seçme' kavramı erdemin tanımında da ortaya çıkmıştı. Aristoteles şimdi onu açıklamaya çalışır. Seçme

---

32 Gerçekleştirilmiş eylemin failin genel karakteriyle tutarlı olup olmadığı gösterilebilirse de.

b 30-1111 b 3.

açık olarak iradi eylemle aynı kaplama sahip değildir. Anın etkisi altında yapılmış eylemler gibi çocukların ve aşağı türden hayvanların eylemleri iradidir, ama bir seçmenin sonucu değildir. Bazı düşünürler seçmeyi iştah, öfke veya akla dayanan istek gibi bazı arzu biçimleriyle veya özel bir sanı türüyle özdeşleştirmişlerdi. Fakat Aristoteles onu bütün bunlardan ayırma konusunda fazla güçlük çekmez: O, akla dayanan isteğe çok benzemektedir, fakat biz 1) imkânsız olanı isteyebiliriz, ama seçemeyiz; 2) kişisel olarak kendi eylemimize bağlı olmayan bir şeyi isteyebilir, ama yine seçemeyiz; 3) istek amaçlarla, seçme ise araçlarla ilgilidir. Son olarak Aristoteles, seçmenin konusunun düşünüp taşınmayla karar verilen şey olduğu varsayımını ortaya atar.[34] Şimdi düşünüp taşınma kendi elimizde olanla yapılabilir olan şeye ilişkindir. Erekleri değil, araçları konu alır. Belli bir ereği önvarsayar ve ona nasıl ulaşılabileceğini düşünür. O, erekten araçlara geri döndükten sonra araçlardan araçlara doğru inmeye devam eder ve şimdi ve burada olan bir araca varıncaya kadar bu inişini sürdürür. Onun yöntemi çözülecek problemden, çözümü bu problemin çözümünü sağlayabilecek daha basit bir probleme geçen ve fiilen sahip olduğu bilgiyle çözebileceği bir probleme varıncaya kadar bunu devam ettiren matematikçinin yöntemine benzer: "Çözümlemede son adım, gerçekte atılması gereken ilk adımdır." Yani düşünüp taşınma, tümdengelimsel sergileme yöntemine karşıt olarak matematiksel keşif yöntemine benzer. O nasıl başlangıcında kendisinden başka bir şeyle, belli bir nesnenin arzusuyla sınırlandırılmışsa sonunda da yine kendisinden başka bir şeyle, var olan koşulların algısıyla sınırlandırılmıştır. Sürecin bütünü şu şekilde formüle edilebilir:

---

[34] 1111 b 4-1112 a 17.

Arzu	A'yı arzuluyorum.
	B, A'nın aracıdır.
	C, B'nin aracıdır.
Düşünüp	
Taşınma	
	N, M'nin aracıdır.
Algı	N, burada ve şimdi yapabileceğim şeydir.
Seçim	N'yi seçiyorum.
Edim	N'yi yapıyorum.

Böylece seçme, "gücümüz dhilinde olan şeyleri düşünüp taşınmaya dayanan arzu'dur[35] veya Aristoteles'in kendisinin bir başka yerde[36] dediği gibi "arzu eden akıl veya akıllı arzudur ve bu tür bir eylemin ilkesi, insandır"

Platon ve Aristoteles'in psikolojileri sık sık açık seçik bir irade kavramına sahip olmamakla suçlanmıştır. Aristoteles'in seçme öğretisi açık olarak böyle bir kavramı formüle etme yönünde bir girişimi teşkil etmektedir. Bu öğretinin bazı tezleri, örneğin seçmeyi iştah ve akla dayanan istekten ayırt etmesi; onun konusunu ne zorunlu ne de imkânsız olan şeylerle, yani bizim elimizde olan şeylerle (aslında biz bunun yerine 'elimizde olduğunu sandığımız şeylerle' demeyi tercih ederdik) sınırlandırması, yine seçmenin aynı zamanda hem arzuyu hem aklı içine aldığını, sadece arzu+akıl değil, aklın yol gösterdiği arzu ve arzunun harekete geçirdiği akıl olduğunu kabul etmesi, bu konudaki daha önceki düşünceye göre büyük bir ilerlemeyi göstermektedir. Bununla birlikte Aristoteles seçmeyi üzerinde düşünülüp taşınılmış bir arzu olarak

[35] 1112 a 18-1113 a 14.

1139 b 4.

tanımlamakla yanlış yapmıştır, çünkü böylece onu bir tür arzu olarak ele almıştır. Onun böyle bir şey olmadığı ise açıktır. Bununla birlikte Aristoteles seçmenin arzu duyan akıl veya akıllı arzu olarak adlandırılabileceğini söyleyerek arzunun, seçmenin bir türünü teşkil ettiği cins olmadığını, onun iki koşulunun her birinden ayrı yeni bir şey olduğunu göstermektedir.

Bir başka noktaya daha işaret edebiliriz: Aristoteles seçmenin konusunun amaç değil araçlar olduğunu ileri sürmektedir. Bu ne Yunanca, ne de İngilizce sözcüğün doğal olarak ima ettiği bir sınırlandırmadır. Araçlar gibi amaçlar da seçmenin konusu olabilirler. Nitekim '*proairesis*'in açık olarak tartışıldığı iki pasaj[37] dışında sözcük hemen hemen hiçbir zaman araç kavramına işaret etmemektedir.[38] Diğer eserleri gibi *Nikomakhos'a Etik*'in geri kalan kısmında da sözcük genel olarak 'hedef, amaç' anlamına gelmektedir ve araçlar değil bir amaç hakkında kullanılmaktadır[39] '*Proairesis*'e ilişkin özel öğreti, Aristoteles'in kuramının ayrılmaz bir parçasıdır, ama onun sözcüğün genel kullanımı üzerinde fazla bir etkisi yoktur.

Erdemli etkinliklerin yalnızca iradi değil, seçmeye dayanan etkinlikler olmalarından erdem ve erdemsizliğin bizim elimizde olduğu sonucu çıkar. Sokrates'in 'hiçbir insan isteyerek kötü değildir' sözü doğru

---

[37] 1111 b 4-1113 a 4;1113 a 17-b 13.

Açık bir biçimde böyle yapar gibi görünen pasajlar yalnızca *Metafizik*, 1025 b 24, *Nikomakhos'a Etik*, 1145 a 4, 1162 b 36, *Retorik*, 1363 a 19 dur.

En açık örnekler şunlardır: *Topikler*, 172 b 11; *Meteoroloji*, 339 a 9; *Metafizik*, 1004 b 25; *Politika*, 1269 b 13, 1271 a 32,1301 a 19,1324 a 21, *Retorik*, 1355 b 18, 1374 a 11, b 14; *Nikomakhos'a Etik*,1102a 13, 1110 b 31, 1111 b 5, 1117 a 5, 1136 b 15, 1151 a 7,30, 1152 a 17, 1163 a 22, 1164 b 1, 1179 a 35 ve özellikle 1144 a 20. Bu pasajlardan bazıları tek başlarına ele alındıklarında tamamen kesin değildir, ama onların hepsinin birden tanıklıklarına karşı konulamaz.

değildir, meğerki insanın eylemlerinin ilkesi ve faili olduğunu kabul etmeye hazır olalım. Hiç kimse bir insanı üşümemeye ve aç olmamaya ikna etmeye çalışmaz, çünkü bunlar onun elinde olan şeyler değildir; ama yasa koyucular insanları ödüller ve cezalarla erdemli bir biçimde davranmaya ikna etmeye çalışırlar. Bu, onların erdem ve erdemsizliğin bizim elimizde olduğunu düşündükleri anlamına gelir. Onlar bir insanın kendisinin nedeni olduğu bilgisizliği bile, onun yanlış yapmasının mazereti olarak görmezler. Bir insan yasayı bilmediğini söylerse, ona 'yasayı bilmeye özen göstermeliydin' diye karşılık verilir. Eğer o, 'bu konudaki ihmalinin nedeninin, yapısal olarak dikkatsizliği olduğunu söylerse ona 'Evet, ama yalnızca sefih yaşantın yüzünden böyle oldun; karakter bir eylemler dizisinin sonucudur' denir. Erdemsiz bir insanın erdemsiz olmamak elindeydi; ama bundan onun artık böyle olmaktan vazgeçebileceği sonucu çıkmaz.

Eylemin sorumluluğundan kaçmak için başka bir girişimde bulunulabilir. Bütün insanlar görünüşte kendileri için iyi olanı elde etmeye çalıştıklarına göre onların kendilerine iyi gibi görünen şeylerden sorumlu olmadıkları söylenebilir. Aristoteles bunu, daha önce gördüğümüz gibi, şöyle cevaplar: "Eğer bir insan ahlaki durumundan belli ölçüde sorumluysa ona iyi gibi görünen şeyden de aynı ölçüde sorumludur; eğer ahlaki durumundan sorumlu değilse, erdem erdemsizlikten daha iradi değildir, çünkü bu durumda her insanın ereğini belirleyen şey, onun seçmesi değildir, doğa veya başka herhangi bir şeydir."[40] Bu Aristoteles'in bir irade özgürlüğü tartışmasına belki en çok yaklaştığı yerdir: ancak vardığı sonuç ikna edici değildir. Özgür iradenin varlığını ileri sürmekten çok iyi eylemlerinden dolayı övünürken yanlış eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmekten kaçınan insanlara verilen yanıt-

[40] 1113 b 3-1115 a 3.

tır. Özetle Aristoteles'in irade özgürlüğü konusundaki tutumuyla ilgili genel bir görüş sahibi olmak istersek şu noktaları aklımızda tutmamız gerekir: 1)Tikel bir eylemin gerçekleştirilmesi, zorunlu olarak uygun öncüllerin kavranmasının sonucudur: "Eğer tadı hoş olan her şeyin tadına bakılması gerekiyorsa ve şu önde bulunan şey tatlı ise, onun tadına bakma imkânına sahip olan, bakmasına bir şeyin engel olmadığı bir insanın, derhal onun tadına bakması gerekir."[41] 2) Karakter bir kez oluştuğunda, isteğe göre değiştirilemez.[42] 3) Aristoteles'te 'iradi' sözcüğü, hayvanların da hareketine uygulandığı için, irade özgürlüğüyle aynı anlama gelen herhangi bir şey içermez.[43] Öte yandan şu noktalara dikkat edilmesi gerekir: 1) Aristoteles gelecekle ilgili bilgisizliğimizi maskelemek için kullandığımız basit bir örtmeceden ibaret olmayan nesnel bir olumsallığın varlığına inanıyor görünmektedir. Onun evrensel bir nedensellik yasasına ilişkin açık bir görüşü yoktur.[44] 2) Aristoteles hiç kimsenin isteyerek kötü olmadığı, eylemin sahip olunan inanç durumunun sonucu olduğu yönündeki Sokratesçi görüşe kararlı bir biçimde karşı çıkmaktadır.[45] Sonuç olarak o sokaktaki insanın irade özgürlüğüne olan inancını paylaşmaktadır, ama problemi, fazla derinlemesine incelememiş, ayrıca da kendini tam bir tutarlılıkla ifade etmemiştir.

---

41 1147 a 26-31; krş. 1139 a 31-33.

1114 a 12-21,1137 a 4-9.

1111 a 25, b 8.

Önerme Üzerine, 18 a 33-19 b 4; *Metafizik*, 1027 b 10-14.

1113 b 14-17,1144 b 17-30, 1145 b 22-28.

AHLAKİ ERDEMLER

Aristoteles daha sonra erdem kuramını sergilemeye ve onu özellikle doğru orta öğretisini erdemlerin ayrıntılı bir incelemesiyle sınamaya çalışır. Erdemlerin duygular ve eylemlerle ilgili olduklarını söyler ve onların alanını bazen bir duyguya, bazen bir eylem türüne gönderme yaparak tanımlar. Ama bu sadece uygunluk sorunudur: Bir erdem, belli bir duygular sınıfını denetim altına alma ve belli bir durumda gerekli bir biçimde eylemde bulunma eğilimidir. Erdemlerin listesi[46] 235. sayfada gösterdiğimiz şekilde özetlenebilir: Böylece 1) ilkel korku, haz ve öfke duygularıyla ilgili izlenmesi gereken doğru tutumu içeren üç erdeme,[47] 2) toplum içinde insanın ana amaçlarından ikisiyle, yani servet edinme ve onur kazanma amacıyla ilgili dört erdeme, 3) toplumsal ilişkiyle ilgili üç erdeme ve 4) iradi eğilimler olmadıkları için erdem de olmayan iki niteliğe sahibiz. Bu sonuncular ara durumlardır ve övülürler, ama onlar iradenin duyguyla ilgili tutumuna değil, 'duygudaki doğru orta'ya işaret ederler. *Eudemos'a Etik* [48] ustaca bir biçimde onları ölçülülük ve adaletin kendilerinden çıktığı içgüdüsel nitelikler olarak ele alıp inceler. *Nikomakhos'a Etik*'in[49] haklı öfkenin karşıtlarına ilişkin açıklaması biraz karışıktır ve IV Kitapta bu, 'duygudaki doğru orta'dan artık hiç söz edilmez.

Nikomakhos'a Etik'in bu kısmı Aristoteles zamanındaki kültürlü Yunanlıların beğendikleri veya hoşlanmadıkları niteliklerin canlı ve eğlenceli bir tasvirini sunar. Benimsenen yöntem Platon tarafından iz-

---

46 1107 a 28-1108 b 10,1115 a 4-1128 b 35.

'Akıl dışı kısımlar'ın erdemleri oldukları için cesaret ve ılımlılık ilk olarak ele alınmaktadır: 117 b 23.

III,7

1108 a 30-b 6.

lenen yöntemin tam tersidir. Platon *Devlet*'te kendi zamanında kabul edilen dört ana erdemi, yani bilgelik, cesaret, nefse hakimiyet ve adaleti ele alır ve onları o kadar geniş bir tarzda yorumlar ki bu erdemlerin her biri diğerleriyle kısmen örtüşme tehlikesi gösterir ve içlerinde ikisi, yani bilgelikle adalet, bir bütün olarak erdemle hemen hemen özdeşleştirilir. Aristoteles ise çeşitli erdemlerin alanını dar bir biçimde sınırlandırır ve bunun sonucu olarak biz Aristoteles'ten bu yana yüzyılların getirmiş olduğu ahlaki ideallerin genişletilmesi ve tinselleştirilmesi olgusunu daha iyi bir biçimde değerlendirme imkânına sahibiz.

Aristoteles duygular ve eylemlerin mantıksal olarak tüketici bir bölmesini yapmaya teşebbüs etmez. Gelişigüzel bir sıra izler. Ana erdemlerden önce ikisini oldukça ayrıntılı bir biçimde inceler (Diğer ikisini V ve VI. Kitaplardaki inceleme için ayırır). Öteki erdemler Aristoteles'in aklına geldiği sıra içinde ve kesinlikle incelemesini sürdürdüğünde birinin diğerini çağrıştırmasından ötürü ele alınırlar. Erdemlerin betimlenmesinde özellikle işaret edilmesi gereken iki nokta vardır: 1) doğru orta öğretisinin aydınlığa kavuşturulması, 2) en iyi örneğini 'görkem', 'yüksek ruhluluk' (*megalopsykhia*) ve 'nüktedanlık' hakkında getirilen açıklamaların oluşturduğu ahlaki olmayan öğelerin işin içine sokulması. Örneğin görkemin esas olarak estetik bir iyi beğeni sorunu olduğu anlaşılmaktadır. Cesaret, ölçülülük ve onurla ilgili Aristoteles'in açıklamasını ele alırsak bu iki nokta yeteri ölçüde açıklığa kavuşacaktır.

1) *Cesaret*: Tüm kötülerden, doğal olarak, korkulur; onların bazılarıyla ilgili olarak bu korku haklıdır (örneğin kötü tanınmak), ama bu bir korkunun bastırılması, sözcüğün asıl anlamında cesaret değildir. Yoksulluk, hastalık, insanın ailesine hakaret edilmesi, kıskançlık gibi diğerlerinden belki korkulmaması gerekir; ama bu tür korkuların bastırılması da asıl anlamında cesaret değildir. Asıl anlamında cesaret

tüm kötülüklerin en korkuncu, ölümle ilgilidir, ancak o da her koşulda, yani örneğin bir deniz kazasında veya hastalık sonucu ortaya çıkan ölümle değil, sadece savaş gibi en soylu koşullarda insanın karşısına çıkan ölümle ilgilidir. Cesur insan, soylu bir ölümden korkmayan insandır. Aslında böyle bir insan denizde veya hastalıkta da cesur olacaktır; ama bu koşullarda eylemin ereği ve ölümde soyluluk yoktur.[50]

Cesur insan korku duyar, ama ana hâkim olur. O, 'soyluluk erdemin ereği olduğundan, soylu bir eylemde bulunmak amacıyla (*ta kalu heneka*), 'yapması gerektiği ve ahlak kuralının emrettiği şekilde' tehlikeyi cesaretle karşılayacaktır.[51] Yukarda zikredilen Yunanca ifadede bir belirsizlik vardır: 'eylem, yani tehlikeyi cesaretle karşılama olayının kendisi soylu olduğu için' anlamına gelebilir veya 'ulaşılması gereken soylu amaçtan ötürü' anlamına gelebilir. Onun bu son biçimde ifade edilmesi Aristoteles'in kuramına daha uygundur, çünkü Aristoteles'e göre eylem, kendisinden başka bir amaca, son çözümde insanın amacı olan temaşa hayatına yönelir. O, Aristoteles'in ahlaki seçmeyi tanımlamasına da daha uygundur, çünkü Aristoteles'e göre ahlaki seçme, araçların bir amaca göre seçimidir. Ama Aristoteles bu ifadeyi birkaç kez birinci anlamda yorumlar, hiçbir zaman ikinci anlamda yorumlamaz.[52] Ve erdemleri bu somut incelemesinde Aristoteles biraz kendi resmi kuramını unutur; hiçbir yerde herhangi bir erdemin zorunluluğunu ulaşılması amaçlanan en yüksek erekten çıkarmaya çalışmaz. O, faili, iyi eylemin kendisinin 'güzelliği'nin temaşası tarafından harekete geçirilen bir varlık olarak ele alır ve ayrıntılara girdiğinde bir sezgici (intuitionist) olur. Kuram böylece boşlukta kalır ve bu bize ahlaki

[50] 1115 a 6-b 6.
b 7-1116 a 15.
1116 a 11, 15, b 3, 1117 a 17,b 9.

olayların kendileriyle yüz yüze geldiğinde Aristoteles'in, kuramının onları açıklamakta ne kadar yetersiz olduğunu derhal hissettiği izlenimini verir.

Aristoteles asıl anlamında ahlaki cesaretten başka beş tür cesaret ayırt ederek sözlerine devam eder. Bunlar a) politik cesaret, yani yasa tarafından cesaretin karşılığı olarak tahsis edilmiş onurları kazanmak ve korkaklığı bekleyen onursuzluklardan kaçınmak için tehlikeyi göğüsleme cesaretidir. Güdüsü soylu bir şey, yani onur olduğu için ilk tür cesaret hakiki cesarete en yakın olandır. Güdüsü ceza korkusu olan ikinci tür cesaret ise, daha aşağı değerde bir cesaret biçimidir. b) Meslekten askerlerin gösterdiği türden deneyim cesareti. Fakat onlar deneyimin verdiği güveni bir kez yitirdiler mi bir önceki şıkta sözü edilen yurttaş askerlerden daha fazla korkaklık göstereceklerdir. c) hayvanların gösterdiği cesarete benzerlik gösteren öfke veya acının doğurduğu cesaret. Bu, 'en doğal' cesaret türüdür. Eğer kendisine seçme ve doğru amaç eklenirse asıl anlamında cesaret olmaya doğru gider. d) ateşli bir mizacın cesareti. Umut bir kez kırıldı mı doğru güdüye sahip olmadığı için bu tür cesaret de hemen ortadan kalkar. e) bir öncekinden de kısa süren bilgisizliğin verdiği cesaret.[53]

Cesaret aslında korku duygusuyla olduğu kadar güven duygusuyla da ilgili uygun bir tutum olmakla birlikte en parlak biçimde kendisini korkunun doğurduğu koşullarda gösterir. O, özü itibarıyla acı veren şeyi cesurca karşılamadır. Gerçekte onun ereği haz verici bir şeydir, ama bu erek, kendisine eşlik eden acılar tarafından gölgede bırakılır. Aristoteles, erdemli etkinliklerin genellikle yalnızca ereğe ulaşılması bakımından haz verici olduklarını kabul eder.[54] Ancak erdemli etkinlik ile

---

[53] 1116 a 15-1117 a 28.
[54] 1117 a 29-b 22.

haz arasında I. Kitapta mutluluğun tanımının fazla kolayca kabul ettiği öncel uyum yoktur.

Yukardaki sergilemeyi göz önüne aldığımızda belki dikkatimizi çeken ilk şey, cesareti korkaklık kadar gözü karalığın karşısına koymanın fazla doğal olmadığıdır. Cesaretin zıddı korkaklık, gözü karalığın zıddı ise ihtiyatlılıktır (prudence). Son iki nitelik arasında ahlaki değil, entelektüel bir fark vardır ve Aristoteles'in entelektüel bir kusuru, cesaretle ilişkisi korkaklıkla ilişkisinin simetriği olan ahlakı bir kusur gibi göstererek kendi doğru orta öğretisini destekleme çabası içinde olduğunu düşünebiliriz. Yine genel olarak Aristoteles'in erdem ve erdemsizliklerle ilgili üçlü şemasının yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Her erdemin zıddı olan ancak tek bir erdemsizlik vardır. Ölçülülüğün zıddı ölçüsüzlük, cömertliğin zıddı cimrilik, haklı gururun zıddı kendine saygının olmaması, iyi karakterin zıttı kötü karakter, adaletin zıddı adaletsizliktir. Bu, erdem ve erdemsizlik arasındaki ayrımın kendisinden zorunlu olarak çıkmakta değil midir? Erdemsizlik, doğal bir içgüdüye edilgin boyun eğiş; erdem, içgüdünün ödev duygusuyla veya başka yüksek bir güdüyle veya Aristoteles'in kendi ifadesiyle 'akılla ayırt edilen kural'la denetim altına alınmasıdır. Bu denetim altına alma gereğinden az olabilir, ama herhalde gereğinden fazla olamaz.

Bununla birlikte Aristoteles'in kuramında bu eleştirinin göz önüne almadığı başka bir şey daha vardır. Çok iyi bir tarzda ifade etmemiş olsa da Aristoteles'in görmüş olduğu şey, birçok durumda bir aynı uyarıcının karşıt yönde bir tepkiler çiftini harekete geçirdiğidir: Tehlikeden kaçma eğilimi yanında tehlikeye atılma eğilimi de vardır. Gerçi bu eğilime diğerinden daha az rastlanır, ama gene de vardır ve diğeri gibi bunun da 'soylu erek için' dizginlenmesi gerekir. Eğer bir asker korkunun esiri olmamalıysa bir başkası da 'taşkınlığı'nın esiri ol-

Duygu	*Eylem*	*İfrat*	*Orta*	*Tefrit*
Korku		Korkaklık	Cesaret	Belirtilmemiş
Güven		Gözüpeklik	Cesaret	Korkaklık
Dokunmaktan duyulan belli hazlar (Bu tür hazları istemekten doğan acı)		Sefihlik	Ilımlılık	Duyarsızlık
	Para verme	Müsriflik	Cömertlik	Cimrilik
	Para alma	Cimrilik	Cömertlik	Müsriflik
	Büyük ölçüde para verme	Bayağılık	Görkemlilik	Sıradanlık
	Büyük ölçüde onur peşinde koşma	Kendini beğenmişlik	Kendine saygı	Uysallık
	Küçük oranda onura ihtiyaç duyma	Tutkululuk	Belirtilmemiş	Tutkusuzluk
Öfke		Öfkelilik	Kibarlık	Hiç öfke duymama
Toplumsal ilişki	Kendisi hakkında doğruyu söyleme	Övüngenlik	Doğrusözlülük	Kendini değersiz görme
	Zevk verme-	Soytarılık	Nüktedanlık	Sıkıcılık
	Eğlendirme yoluyla	Dalkavukluk	Samimiyet	Asıksuratlılık
	Genel olarak hayatta			
		Ara duygu durumları		
Utanç		Utangaçlık	Alçakgönüllülük	Utanmazlık
Başkalarının iyi ve kötü durumlarından acı duyma		Haset duyma	Yerinde üzülme	Art niyetlilik

mamalıdır.[55] Onların her ikisi de benzer biçimde aynı kurala boyun eğmelidir. Böylece Aristoteles'in üçlü şemasındaki tek çift yerine, iki çifti koyabiliriz:

Duygu	*Erdem*	*Erdemsizlik*
Korku	Cesaret	Ödleklik
Tehlike aşkı	Düşünerek hareket etme	Gözü karalık

Para konusunda da benzer şekilde şu şemayla karşılaşacağız:

Duygu	*Erdem*	*Erdemsizlik*
İstifleme içgüdüsü	Cömertlik	Cimrilik
Harcama içgüdüsü	Tutumluluk	Müsriflik

Dışardan bakıldığında erdemli eylem, iki uç arasında bir orta noktadır; ama uçlardan kaçmak için alt edilmesi gerekenler, farklı itkilerdir ve içerden bakıldığında cesaret, düşünerek hareket etmekten; cömertlik, tutumluluktan tamamen farklı bir şeydir. Bu çözümlemeyi diğer durumlara da uygulamak için burada yerimiz yok, ama onun onların çoğuna uygulanabilir olduğu açıktır.

Cesaretin betimlemesiyle ilgili olarak işaret edilmesi gereken diğer nokta, onun alanının aşırı ölçüde darlaştırılmasıdır. Aristoteles sözcüğün daha geniş bir anlamından, yani gözden düşmekten veya servetini yitirmekten korkmayan insanlar için kullanılan anlamından söz eder, ama onu asıl anlamında cesaret le ilgisi olmadığını söyleyerek reddeder.[56] Onun cesaretten, yalnızca fiziki cesareti kastettiğini düşünmek yanlış olacaktır. Tamamen içgüdüsel olan cesaret, Aristoteles tarafın-

---

55 J. L. Stocks, "The Test of Experience", *Mind* XXVIII (1919), 79-81.
1115 a 14-24

dan, sadece hakiki cesaretin kendisinden hareketle gelişebileceği bir tohum olarak tanımlanır. Bu gelişmenin ortaya çıkabilmesi için ona gerçek güdünün eklenmesi gerekmektedir: Tehlikeyi ondan hoşlandığımız için değil, cesurca davranmak soylu bir şey olduğu için göğüslemeliyiz. 'Fiziksel' teriminin bir başka anlamında 'fiziksel' cesaret, Aristoteles'in kabul ettiği tek cesaret biçimidir. Çünkü denetlememiz gereken korku, fiziksel kötünün neden olduğu korkudur ve o hakiki anlamda yalnız savaştaki ölüm korkusudur. Bu bakış tarzı, denizci veya kâşifin cesaretini dışarıda bırakmaktadır. Bu dışta bırakma doğal olarak doğru değildir, ancak onların askerlerin yaptığı gibi vatanları için ölüme göğüs meydan okumadıklarını düşünürsek açıklanabilir bir şeydir. Aristoteles için diğerlerinin değil, yalnızca askerin ölümünü soylu kılan, ulaşılması hedeflenen ereğin büyüklüğü, yani devletin güvenliğinin korunmasıdır. Bununla birlikte Aristoteles hiçbir yerde bu amaca açık olarak bir işarette bulunmaz. Onu bu eyleme tanıdığı soyluluk içinde zımni olarak ifade eder.

2) *Ölçülülük*: Bu eylemin alanı da cesaret gibi daraltılmıştır. Onun haz ve acılarla ilgili olduğu söylenir, ama gerçekte sadece hazlarla sınırlandırılır. Aristoteles ilk olarak entelektüel hazları dışarı atar, çünkü bu tür hazların kölesi olan insanlar için biz 'haz düşkünü'nden (sefih) başka adlar kullanırız. Görme, işitme ve koklama hazları da dışarıda tutulur; ölçülülük yalnızca dokunma ve tatma gibi kendisiyle insan kadar en aşağı dereceden hayvanların da dolaysız haz aldıkları duyularla ilgilidir. Hatta bütün dokunma ve tatma hazları değil, onlar arasında yalnızca en gerçek anlamda hayvani olanları, yani yeme, içme ve cinsel ilişkiden alınan hazlar onun içine sokulur.[57] Ölçülülüğün kendileriyle

[57] 1117 b 23-1118 b 8.

ilgili olduğu acılar ise sadece bu tür hazların doyurulmamış arzusundan doğan acılardır.[58]

Aristoteles'in ölçülülük kavramının kapsamının aşırı dar olmasından başka işaret etmemiz gereken ana nokta, burada doğru orta öğretisinin yıkılmasıdır: Tefritten doğan erdemsizliğin hiçbir adının olmadığı ve onun aslında hemen hemen hiç var olmadığı kabul edilir. Kendine hâkim olmanın karşısına konabilecek tek şey, kendine hâkim olmamadır ve bu durumda kendisine hâkim olmamız gereken tek içgüdü, sözkonusu hazlara bizi iten içgüdüdür. Şimdi burada tefritten doğan bir 'erdemsizlik' yoktur; çünkü 'tefrit' ya yalnızca kendisinden ötürü kınanamayacağımız doğuştan bir duyarsızlığımız veya içgüdüye kölece boyun eğme olması şöyle dursun, tersine, içgüdünün 'doğru kural'a olmasa da bir kurala boyun eğmesi demek olan çilecilik olabilir.

3) *Yüksek ruhluluk* veya gurur veya kendine saygının erdemler listesinde özel bir yeri vardır. Yüksek ruhlu veya mağrur insan değerleri ve iddiaları aynı ölçüde yüksek olan insandır. Dolayısıyla bu erdem diğer erdemleri hem varsayar, hem de onları yükseltir. O, 'erdemlerin bir tür tacı'dır. Yüksek ruhlu insanın talep ettiği onurdur, ama en büyük onurlar, hatta en mükemmel insanlar tarafından verilen onurlar ona ancak ölçülü bir haz verebileceklerdir. Çünkü onlar olsa olsa ona yalnızca kendisinin sahip olduğu bir şeyi vereceklerdir Bununla birlikte o onları yurttaşlarının kendisine verebilecekleri en iyi şey olarak kabul edecektir. Yüksek ruhlu insan, sıradan insanların kendisine gösterecekleri ilgiyi de ilgisizliği de küçümseyecektir. Eğer doğuştan soyluluk, güç ve servete sahipse, bütün bunlar onun kendi değeri hakkındaki duygusunu güçlendirmeye katkıda bulunacaktır. Bu insan tehlikenin peşinde koşan biri değildir, ama büyük tehlikeyle karşılaştığında hayatta kalmanın

[58] 1118 b-1119 a 2.

gereğinden yüksek bir fiyata mal olabileceğini düşünerek hayatını feda etmekten çekinmeyecektir. Başkalarına bağışta bulunmaya hazırdır, ama bağış almaktan ve bunun sonucunda kendisini bağış aldığı insandan daha aşağı durumda görmekten utanır. Dostunu kendine minnet içinde bırakmak için ondan gördüğü iyiliklere daha büyük iyiliklerle karşılık verir. Kendilerine iyilik yaptığı kişileri çoğunlukla hatırlar, ama kendisinden iyilik gördüklerini unutur. Başkalarının kendisine yaptığı iyiliklerin değil kendisinin başkalarına yaptığı iyiliklerin hatırlatılmasını duymaktan hoşlanır. Başkalarından bir şey istemez, ama onlara yardıma koşmaya her zaman hazırdır. Büyük insanlara karşı mağrur, orta düzeyden insanlara karşı ise naziktir. Onurların kazanıldığı veya başkalarının ilk sırayı almak için yarıştıkları bir yere gitmekte acele etmez. Büyük bir şeyin yapılmasının gerektiği durumlar hariç, eylemde bulunmakta ağır davranır. Sevgisi ve nefretinde, konuşması ve eyleminde açık sözlüdür. Dostu hariç, bir başkasının isteğine göre yaşamaya zor katlanır; az hayran olur; kötülüğü kolay unutur; dedikodu yapmaktan veya başkasının ardından konuşmaktan hoşlanmaz. Küçük şeylerden şikâyet etmez, güzel ve yararsız şeyleri tercih eder. Yürüyüşü ağır, sesi derin, konuşması ciddidir.[59]

Yukarda çizilen tabloda dikkat çekici noktalar vardır. Ama bütününde tablo sevimsizdir, O, Stoacı bilgeyi haber vermektedir, ama onda Stoacı bilgenin ödev idealine boyun eğerek kendisini iradi olarak alçaltması yoktur. Tablonun şok edici özelliği, bu şekilde davranan insanın mümkün olan en yüksek değerlere sahip bir insan olduğunun varsayıldığı düşünülürse, hafifletilebilir, ama ortadan kaldırılamaz. Diğerlerinden biraz farklı olan bu erdeme ilişkin betimlemenin alaycı olduğunu veya yalnızca dönemin popüler görüşlerinin bir sergilenmesi

1123 a 34-1125 a 35.

olduğunu düşünmeye de hakkımız yoktur. Pasaj yalnızca biraz çiğ bir tarzda Aristoteles etiğinin kötü yanını teşkil eden bireyin kendisine karşı aşırı ilgisini açığa vurmaktadır.

ADALET

Platon'un dört ana erdeminden incelenmek üzere geriye adalet ve bilgelik kalmaktadır. V.Kitap adalete ayrılır.[60] Aristoteles sözcüğün iki anlamını ayırt ederek başlar.[61] 'Adil' ile biz 1) yasaya uygun olanı veya 2) doğru ve eşit olanı kastederiz. Bunlar sırasıyla 'evrensel' ve 'özel' adaleti tanımlarlar. Bu anlamlardan ilki bizim bugün 'adil' sözcüğüne doğal olarak atfedeceğimiz anlam değildir. O, kısmen '*dikaios*'un, kökeninde genel olarak 'geleneği veya kuralı gözeten kişi' (dike) anlamına gelmesiyle açıklanabilir.[62] Daha sonraki dönemde adalet, insanın doğruluğuna ve erdemlerin bütününe özdeş kılınmaya doğru gitmiştir.[63] Özellikle '*adikein*', Attik hukukunda yasanın her türlü ihlalini ifade etmek üzere kullanılan sözcüktü. Asli hukukla ilgili bir davada sanık bir bireye karşı haksızlıkla suçlanırken, bir ceza davasında sanık siteye karşı suç işlemekle suçlanırdı. Aristoteles yasanın tüm insan hayatını denetlemesi gerektiğini ve insanları, 'soylu olan için' eylemde bulunmalarını sağlama gücüne sahip olmadığı için ahlaklılığa değilse de hiç olmasa farklı erdemlere karşılık olacak eylemlere zorlaması gerektiğini

---

60 Aristoteles'in adalet ve onun Yunan uygulamasıyla ilişkileri üzerine incelemesi için bkz. Vinogradoff, *Outlines of Historical Jurisprudence* II, 43-71.

1129 a 3-1130 a 13.

Bkz. Homeros, *Odysseia*, 3, 52. Burada Peisistratos'un şarap kadehini önce Athena'ya uzattığı için 'adil' olduğu söylenir ve Hıomeros'ta bu anlam sık sık karşımıza çıkar.

1129 b 29 da söylenen 'Kısaca bütün erdem adalette bulunur' ata sözüyle krş.

düşünür. Eğer özel bir devletin yasası bunu ancak kısmen yapmaktaysa, bunun nedeni onun, yasanın olması gereken şeyin yalnızca kaba ve erken bir taslağı olmasıdır[64] Bu anlamda, yani yasaya boyun eğme anlamında adalet, erdemle "eşkaplam"lıdır. Bununla birlikte 'adalet' teriminin her türlü ahlaki erdemin gerektirdiği toplumsal niteliğe işaret etmesine karşılık 'erdem' teriminin dikkati bu nitelik üzerine çekmemesinden dolayı, onlar anlam bakımından farklıdırlar.

Aristoteles'i özellikle ilgilendiren, 'özel adalet'tir. Bu anlamda 'adil-olmayan insan' kendilerinde iyi olmakla birlikte belli bir insan için her zaman iyi olmayan şeylerden, örneğin servet ve onur gibi dışşal iyilerden kendi payına düşenden daha fazlasını alan insandır. Savaştan kaçan veya öfkelenen insanın sözcüğün en geniş anlamında adaletsiz olduğu söylenebilir, ancak açgözlü olduğu söylenemez. Açgözlülük, açıkça diğerlerinden ayırt edilmesi gereken özel bir erdemsizliktir ve 'adaletsizlik' terimi, özellikle bu erdemsizlik için kullanılır. 'Özel adalet' ikiye ayrılır: Yurttaşlar arasında onur ve zenginliğin dağıtılması bakımından adalet ve insanlar arası ilişkilerle ilgili olarak düzeltici adalet.[65] Gerek bu ikisinde gerekse kendisi tarafından sonradan eklenen üçüncü bir tür adalet biçiminde, Aristoteles, adaletin bir tür 'analogia'nın (oranın) kurulması olduğunu ('analogia' Yunanca'da başlangıçta 'oran' anlamına gelir ve başka sayısal ilişkileri de içerir)[66] ve üç tür adaletin *farklı* 'ana-

---

[64] Aristoteles'in erdemin meydana gelmesiyle ilgili olarak kendisine güvendiği şey, özellikle yasa tarafından sağlanan *eğitim*dir 1110 b 25.
1130 a 14-1131 a 9.

[66] Yunanlılar başlangıçta üç orta (mesototes), yani aritmetik, geometrik ve harmonik orta ayırt etmiş gibi görünüyorlar ve bunlardan yalnızca biri, yani geometrik orta, *analogia*'dır. Daha sonra onlar bu sözcüğü, yani *analogia*'yı her üç duruma da uygulamışlardır. Bkz. Health, *The Thirteen Boks of Euclid's Elements*, II, 292.

logia' türlerini oluşturduğunu, adaletin ne Platon'un söylemiş olduğu gibi[67] her zaman oran, ne de Pythagorasçıların iddia etmiş oldukları gibi karşılıklılık olduğunu göstermeye çalışır.

Dağıtıcı adalet, iki kişi ve iki şey gerektirir. Onun görevi dağıtılması gereken belli bir iyiyi A ve B gibi iki kişiye onların değerleri arasındaki orana eşit olan bir C:D oranında dağıtmaktır. Ancak farklı siyasal rejimler farklı şeylerin değerli olduğunu ileri sürerler. Değerin ölçütü, demokraside, özgürlüktür ve onda tüm özgür insanlar eşit sayılır. Oligarşide ölçüt, varlıklı veya doğuştan soylu olmak, aristokrasilerde erdemdir. Şimdi eğer

A: B=C: D ise o zaman

A:C=B=D'dir ve böylece bu durumda

A+C:B + D=A B'dir.

Yani eğer C, A ya ve D, B'ye verilirse, tarafların göreli durumu, tıpkı dağıtımdan önceki durum gibidir ve bu durumda adalet yerine getirilmiş olacaktır. O halde adalet A'ya kendi payından fazlasını vermekle B'ye kendi payından fazlasını vermek arasında bir orta noktadır.[68]

Bu dağıtıcı adalet kuramı bize biraz yabancı gibi gelmektedir, çünkü biz devleti yurttaşlar arasında zenginliği dağıtan bir şey olarak görme alışkanlığında değiliz. Onu daha çok yurttaşlarının sırtına vergi biçiminde yük yükleyen bir şey olarak görürüz. Ancak Yunanistan'da yurttaş, söylendiği gibi,[69] kendisini bir vergi mükellefinden çok bir hissedar olarak görmekteydi. Kamu arazisi, örneğin yeni bir sömürgenin toprakları, yutttaşlar arasında sık sık bölünürdü ve ihtiyacı olana kamu yardımının yapılması kabul edilen bir şeydi. Aristoteles burada özel

---

67 *Gorgias*, 508 a; *Yasalar*, 757 a,b.

68 1131 a 9-b 24.

J. Burnet, ad. loc.

bir işletmede kârların ortaklara yaptıkları yatırımlar oranında dağıtılmasını düşünüyor gibidir[70] ve bir mirasın paylaşılması da aynı ilkeye göre düzenlenebilir. Onurların dağıtılmasıyla Aristoteles'in kast ettiği şey ise, böyle bir devlet tarafından benimsenen 'varsayım'a, yani ölçütün özgürlük durumu, servet, doğuştan soyluluk veya erdem olmasına göre kamusal mevkilerin dağıtılmasıdır. Bu görüş, *Politika*'da önemli bir rol oynar.[71]

Düzeltici adalet 1) bireyler arasında satma ve borç verme gibi iradi işlemlerle ilgili olan ve 2)hırsızlık, saldırı gibi sahtekârlık veya şiddet içeren irade-dışı işlemlerle ilgili olan iki alt bölüme ayrılır. İradi ve irade-dışı işlemler arasındaki fark, ilkinde işlemin başlangıcının iradi olması, yani sonradan zarara uğrayan kişinin başlangıçta iradi olarak bir sözleşmeye girmiş olmasıdır. Adaletsizliğin bu iki biçimi günümüzde sözleşme ihlalleriyle haksızlıklar ve suçlar arasındaki ayrıma karşılık gelmektedir. Bu her iki durumda da adaletsizlik bir bireye yapılmış olarak düşünülür ve yargıcın amacı cezalandırmak değil, zararın tazmin edilmesidir. Aristoteles'in sözünü ettiği 'irade-dışı işlemler'in çoğu, aslında büyük suçlardır (crimes) ve çağdaş hukuk sistemlerinde genelde ceza davasına konu olacaklardır. Ama onlar sık sık asliye hukukuyla da dava edilebilirler ve Aristoteles Yunan geleneğine uygun olarak onları bu sonuncu bakımdan göz önüne almaktadır.[72]

Aristoteles düzeltici adaletin, dağıtıcı adalet gibi geometrik orantıya değil, aritmetik orantıya göre işlediğini söyler. Biz daha çok burada bir oran değil, aritmetik eşartanlı dizinin (progression) sözkonusu olduğunu

---

70 1131 b 29.

Politika, III,9; V, 1.

Bir bireye karşı değil de devlete karşı işlenen suçlar, 'özel' adaletin değil, 'evrensel' adaletin örnekleri olacaktır.

ğunu söyleyebiliriz. Onda iki kişi arasında onların değerlerinin oranını belirlemek sözkonusu olamaz. Yasa iyi bir insanın mı kötü bir insana haksızlık ettiği, yoksa kötü bir insanın mı iyibir insana haksızlık yaptığıyla ilgilenmez, iki tarafı eşit görür. O sadece haksızlığın kendine özgü doğasını inceler. Bu ise tarafların durumunu ve eylemin iradi veya irade-dışı özelliğini göz önüne almayı gerektirir.[73] Yasa, fiziki veya mali haksızlıklar kadar 'ahlaki ve entelektüel zararları' da göz önüne alır. 'Kazanç' ve 'kayıp' kavramları ticari-mali işlemlerden diğerlerine genişletildiğinden taraflar karşılıklı olarak kazanan ve kaybeden olarak kabul edilirler. Taraflar (A ve B) eşit olarak alındığı için, haksızlıktan sonra, A+C, B-C durumundadırlar. Yargıcın yapması gereken C'yi A'dan alıp B'ye vermek, böylece onların her birini kazanç ve kayıp durumu arasında aritmetik orta olan bir duruma getirmektir. Dağıtıcı adalette olduğu gibi tarafların göreli durumu (ki eşitlik durumudur) böylece korunmuş olur, çünkü ortaya çıkan durumda, A B'ye eşit olduğundan, A+C-C=B-C+C'dir.[74]

Pythagorasçılar adaleti 'karşılıklılık' olarak, yani A'nın B'ye yapmış olduğu şeyin A'nın kendisine yapılması, başka deyişle 'göze göz, dişe diş' olarak tanımlamışlardı. Aristoteles bu basit formülün ne dağıtıcı ne de düzeltici adaletle bir ilgisinin olduğunu gösterir. Ancak eğer

---

[73] Bkz. 1132 a 2 ve b 28.

1131 b 25-1132 b 20. Prof. Burnet ve (biraz tereddütle) Grant'ın ileri sürdükleri '*diorthotik*'(düzenleyici) adaletin yanlış işlemler (transactions) kadar doğru işlemleri de düzenlediği biçimindeki görüşü kabul edemeyeceğimi düşünüyorum. Aristoteles'in A'nın kazanç miktarıyla B'nin uğradığı zararın miktarı arasında ayrım yaptığını da düşünmüyorum. Oysa hiç kuşkusuz A, B'ye aslında Aristoteles'in düşündüğünden daha çok veya daha az zarar verebilir ve Yunan hukuku (Platon'un *Yasalar*'ı gibi, 767 e, 843 c d, 862 b, 915 a) bunu belli ölçüde hesaba katmaktaydı.

kendisini 'eşitliğe dayanan karşılıklılık' olarak değil de 'orana dayanan karşılıklılık' olarak alırsak[75], karşılıklılığın kendisine uygulanacağı üçüncü bir adalet türü, değiştokuş adaleti veya ticari adalet vardır. Karşılıklılık toplumun varlığının devam etmesi için zorunludur, çünkü toplum yurttaşlar arasında hizmetlerin değiştokuşuyla ayakta durur ve eğer insanlar verdikleri şeyin eşdeğerini elde etmezlerse değiştokuş yapmayacaklardır. Fakat basit karşılıklılık, yani bir günlük çalışmaya bir günlük çalışma, değiştokuşta bulunanlar farklı değerde olduklarından, yeterli değildir. Değiştokuşun olabilmesi için tarafların ve onların ürettikleri şeylerin denkleştirilmesi gerekir. Onların ürünlerinin değerlendirilmesine imkân verecek bir birime ihtiyacımız vardır. Gerçek birim, taleptir, yani insanları birbirleriyle ilişkiye sokan şeydir. Ancak B'nin ürününü istediği A, B'nin ürününü istemeyebilir veya B'nin kendi ürününü istediği anda onu istemeyebilir. Değişim değerinde bundan doğacak dalgalanmaları önlemek için 'talebin uylaşımsal bir temsilcisi' ve 'eğer şimdi herhangi bir şeyi değiştirmek istemezseniz ihtiyacınız olduğu zaman ona sahip olabileceğinizin bir garantisi' olan para icat edilmiştir. Paranın kendisi değerdeki bu dalgalanmalara diğer şeylerden daha az maruzdur.[76] Eğer şimdi bir ev, beş mina ve bir yatak bir mina ise biz bir evin beş yatak değerinde olduğunu, öyle ki eğer bu

---

[75] Karşılıklı orantı, Yunan matematiğinde geometrik ve aritmetik orantının yanında üçüncü bir orantı türü olarak görülmez; üçüncü orantı türü,'harmonik orantı'dır. Karşılıklı orantı (*antipeponthenai*; krş. Ar. *Mech.* 850 a 39; Eucl..*Elem.* VI,14,15;XI, 34) yalnızca geometrik bir orantının terimlerinin yeniden düzenlenmesini içermektedir. Eğer A:B=C:D ise A ve B'nin C ve D ile geometrik orantı içinde olduğu ve A ile D'nin de B ve C ile karşılıklı orantıi içinde olduğu söylenir.

[76] Paranın diğer büyük avantajına, taşınma kolaylığına, *Politika* 1257 a 34 te işaret edilmektedir.

temel üzerinde bir alış veriş ortaya çıkarsa, yani bir (girişimci olan) A, bir yatak imalatçısı olan B'den D yi (beş yatak) alırsa ve B, A'dan C (bir ev) alırsa, burada 'orantılı', (yani tarafların karşılıklı ustalığını ve ürünlerinin karşılıklı değerini hesaba katan) bir karşılıklılık olacağını, dolayısıyla değiştokuşun, adil bir değiştokuş olacağını biliriz.

Parayı (pratik olarak) değiştokuşu ortadan kaldırmak yerine onu kolaylaştıran bir şey olarak ele alan bu düşünme tarzı biraz tuhaftır. Fakat Aristoteles'in diğer birçok alanda olduğu gibi ekonomi alanında da çalışan hemen hemen ilk kişi olduğunu hatırlamamız gerekir.[77] Bu nokta göz önünde tutulursa, *Politika*'daki diğer bazı bölümlerle birlikte[78] bu bölümün konuya dikkate değer bir katkı olduğu kabul edilecektir.

Aristoteles'in adalete uygun davranan diye tanımladığı üç insan tipi, o halde 1) onur ve ödülleri dağıtmada devlet adamı, 2) zararları-kârları tespit etmede yargıç ve 3) ürünlerini hakça bir fiyata değiştokuş etmede çiftçi veya imalatçıdır ve sözleşmenin ihlali ve başkasına yapılan haksızlıklar adaletsizliğin örnekleri olduğundan sözleşmelere uyma ve başkalarına haksızlık yapmaktan kaçınma, adaletin örnekleridir. Aristoteles böylece 'adil' ve 'adil-olmayan' terimlerinin kendisine uygulandığı bütün insani etkinlik alanını gözden geçirmiş olur. Ancak incelediği çeşitli türler arasında işaret etmediği bir fark vardır. Devlet adamı veya yargıcın adil bir biçimde davranıp davranmaması, sivil bir yurttaşın sözleşmesine uyup uymaması ve başkasının haklarına tecavüz etmekten kaçınıp kaçınmaması, onların kendi iradelerine bağlıdır. Onlar adil olmayan bir biçimde davranma yönünde çeşitli ayartmalara maruz kalabilirler ve onların adalete uygun davranma biçimleri haklı

Platon da bu konu üzerinde çok çalışmıştı.

I, 8-11.

olarak erdemli diye nitelendirilebilir. Fakat Aristoteles tarafından tasvir edildiği biçimde ticari adalette hiçbir ahlaki erdem yoktur. Adalet burada bir erdem değil, insanın ihtiyaçları için değiştokuşu yapılan malların gerçek değerlerinden fazla sapmalarını önleyen ekonomik mekanizmanın bir tür 'düzenleyicisi'dir. Aristoteles'i ticari adaleti, adaletin temel türleri arasında saymamaya götüren neden belki aradaki bu farka ilişkin sezgisidir.

Aristoteles tartışmanın adil eylemin, adil olmayan bir biçimde davranmakla bir adaletsizliğe maruz kalmak arasında bir orta nokta olduğunu açıkça gösterdiğini söyler. Ancak bu, bir önceki tartışmadan çıkan doğru bir sonuç değildir. Adil bir biçimde nimetleri dağıtan devlet adamı veya zararları adil bir şekilde tespit eden yargıç, haksız bir davranışa maruz kalma tehlikesi içinde değildirler. Devlet adamı ve yargıcın haksız eyleminden ötürü kendisine gereğinden az veya gereğinden çok verilen özel yurttaşın ise bu olayda bir rolü yoktur; çünkü o da tümüyle edilgindir. Burada iki bakış açısı birbirine karışmaktadır. Gereğinden çok, gereğinden az ve doğru eylem arasında gerçekten seçim yapan tek kişi, ister tam payına düşeni, ister daha fazlasını, ister daha azını alan insandır: *üçüncü* bir duruma yönelen hiçbir bencilce içgüdü sözkonusu değildir; eğer ona uyarsa erdemsiz bir biçimde davranmış olmaz. Böylece adaleti bir orta nokta olarak tanımlama girişimi çökmektedir. Aristoteles adaletin diğer erdemlerle aynı anlamda bir orta nokta değil, sadece AW'nın gereğinden fazlaya sahip olmasıyla B'nin gereğinden fazlaya sahip olması arasında bir orta nokta olan durumu meydana getirmek anlamında bir orta olduğuna işaret eder.[79]

Aristoteles bundan sonra ikili bir ayrım yapar. Onlardan ilki 1)politik adaletle politik-olmayan adalet ayrımıdır. Politik adalet 'kendine

[79] 1132 b 21-1134 a 16.

yetmeyi amaçlayan bir hayattan özgür ve eşit olarak pay alanlar', yani özgür bir devletin yurttaşları arasında var olan adalettir. Fakat bundan başka efendi ile köle, anne baba ile çocuk arasındaki ilişkilerde mevcut olan ve benzerlik yoluyla adalet diye adlandırılabilecek bir şey daha vardır. Bu son iki durumda tabi olan taraf, bir anlamda hâkim olan tarafın bir parçasıdır. Böylece onlar birbirlerinin karşısında yer alan özgür insanlar değildirler ve sözcüğün tam anlamında onlar arasında adalet olamaz.-Karı koca arasındaki ilişkilere ve onlar arasında var olması mümkün adalete gelince, o ara türdendir. Başka deyişle yurttaşlar sözcüğün tam anlamında haklara sahiptir. Kadınların daha düşük derecede hakları vardır. Çocuklar ve kölelerin hakları ise daha da aşağı düzeydendir.[80]

2) İkinci ayrım doğal adaletle uylaşımsal adalet ayrımıdır. Evrensel olarak kabul edilen bir haklar ve ödevler sınıfı vardır, ama bunların üzerine özel devletlerin yasalarıyla yaratılan hak ve ödevler grubu gelip eklenir. Aristoteles adaletin uylaşımsal olduğu yönündeki yaygın sofist görüşe karşıdır. Bununla birlikte ona göre doğal adalet bile istisnalara izin verir.[81]

Aristoteles bundan sonra adaletin iç yanına geçer. Adalet yalnızca bir orta noktaya veya orantıya erişmekten ibaret değildir. O belli bir zihin durumunu önvarsayar. Adalet *düşünüp taşınmaya dayanan seçmenin sonucu olarak belli* bir biçimde eylemde bulunma eğilimidir. İnsanlar gerçekte orta noktaya ulaşmayan bütün eylemlerinden aynı ölçüde sorumlu değildirler. (Zorlamaya dayanan eylem hariç) dört eylem derecesi ayırt edilebilir: 1) Eğer bilmeyerek eylemde bulunur ve makul olarak beklenmeyen bir zarara sebep olursanız, bu kazadır. 2)Eğer

[80] 1134 a 17-b 18.

b 18-1135 a 15.

bilmeyerek, ama bir art niyetiniz olmadan eylemde bulunur ve makul olarak beklenen bir zarara sebep olursanız, bu hatadır (bizim hukukumuz bunu ihmal diye adlandıracaktır). 3) Eğer öfkede olduğu gibi, ne yaptığını bilerek, ama düşünüp taşınmadan eylemde bulunursanız, eylem adil değildir, ama bu sizin adaletsiz olduğunuz anlamına gelmez. 4) Eğer düşünüp taşınarak ve bilerek (kötü) eylemde bulunursanız, hem eyleminiz, hem de siz adaletsizsinizdir.[82]

Bu ayrımlarda Aristoteles belli ölçüde Yunan mahkemelerinin uygulamaları tarafından yönlendirilmektedir, ama onun ilgilendiği daima yasal değil, ahlaki plandır. Bununla birlikte görüşlerinin hukuk bilimi üzerinde büyük etkisi olmuştur. Yasa ile hakkaniyet ayrımı, tam formunu çeşitli tarihsel olaylara borçlu olmakla birlikte büyük ölçüde Aristoteles'in, hakkaniyeti yasal adaletin üzerinde bir adalet, 'genelliğinden dolayı kusurlu olduğu yerde yasanın düzeltilmesi' olarak gören bakış açısından çıkmıştır.[83]

ENTELEKTÜEL ERDEMLER

Aristoteles ahlaki erdemlerden entelektüel erdemlere geçer. Entelektüel erdemleri incelemeyi gerektiren iki neden vardır: 1) Erdemli insan, 'doğru kural'a uygun olarak eylemde bulunan kişi olarak tanımlanmıştı.[84] Bu kuralın oluşturulması, doğasını incelememiz gereken entelektüel bir işlemdir. 2) Mutluluk, 'ruhun erdeme uygun

---

82 1135 a 15-1136 a 9.

1137 a 31-1138 a 3. Krş. *Retorik,* 1374 a 26-b 22. Hakkaniyetin Yunan adalet uygulamasında oynadığı büyük rol Sir P Vinogradoff tarafından *Outlines of Hist. Jur* II, 63-69 da açıkça ortaya konmaktadır.

1103 b 32 vb.

etkinliği ya da eğer birden fazla erdem varsa onların en iyi ve en mükemmel olanına uygun etkinliği' olarak tanımlanmıştı.[85] Eğer mutluluğun ne olduğunu bilmek istiyorsak, ahlaki erdemler kadar entelektüel erdemlerin doğasını da göz önünde bulundurmak ve her iki erdem sınıfı içinde hangi erdemin en iyi olduğunu sormak zorundayız.

Bizde kuralları formüle eden öğe -akılsal öğe- ikiye ayrılır. a) Hiçbir olumsallık türünü içermeyen nesneleri kendisiyle temaşa ettiğimiz bilimsel yeti (bu yetinin formüle ettiği kuralların 'S her zaman M ve M her zaman P olduğu için, S her zaman P dir' biçiminde olduğunu söyleyebiliriz); b) İçlerinde olumsallık taşıyan şeyleri kendisi aracılığıyla incelediğimiz (Aristoteles tarafından daha sonra bir kanıya erişme yetisi diye de adlandırılan)[86] hesaplama yetisi. Bu yetinin kuralı (pratik kıyas), A ve B'nin her ikisinin de varlığa gelmesinin olumsal olduğu yerde 'A, B'ye ulaşmak için bir araç ve B ulaşılacak erek olduğundan, A'nın yapılması gerekir' biçimindedir.[87] Ruhtaki üç hâkim öğeden -duyum, akıl ve arzu- duyum, aşağı düzeyden hayvanların duyuma sahip olmaları, fakat eylemde bulunmamaları olgusunun gösterdiği gibi eylemi asla belirlemez. Diğer iki öğe ise eylemi farklı biçimlerde belirlerler. Çünkü daha önce ahlaki erdemin bir seçme eğilimi (disposition), seçmenin kendisinin ise üzerinde düşünülüp taşınılmış arzu olduğunu, yani bir ereğe ulaşma arzusunu ve bu ereğe götüren araçları keşfetmeyi sağlayan özel bir tür aklı (hesap yapan akıl) içine alan şey olduğunu gördük. Bilimsel biçimi altında aklın hedefi hakikattir; hesaplayıcı biçimi altında onun hedefi ise doğru arzuya karşılık gelen hakikat, yani doğru arzuyu tatmin etmeye yönelen araçlarla ilgili hakikattir. *Salt dü-*

---

85 1098 a 16.

86 1140 b 26, 1144 b 14.

1138 b 18-1139 a 17

şünce, hiçbir şeyi hareket ettirmez, ancak bu şekilde bir ereğe yönelmiş düşünce bunu yapar. Eylemin yaratıcısı olduğu düşünülen insan, arzu ve aklın bir birliğidir. Hakikat, bu her iki akılsal öğenin de ortak amacı olduğundan, onların her birinin erdemi, kendisiyle hakikate ulaştığı şey olmalıdır.[88]

Şimdi ruhumuzun, kendileri sayesinde hakikate ulaştığımız ve adlarının kendileri yanılmazlıklarına işaret eden beş farklı hali vardır: bilim, sanat, pratik bilgelik, sezgisel akıl ve teorik bilgelik.[89] 1) *Bilim*, a) zorunlu ve ezeli-ebedi olan ve b) öğretimle iletilebilir olan şeyle ilgilidir. Öğretim, her zaman bilinenden hareket eder ve tümevarım veya kıyasla çalışır. Ama tümevarım bilimsel bir yöntem değildir; o, kıyas yönteminin, yani bilimin kendisinden hareket ettiği ilk ilkeleri sağlar. Bilim, 'bize kanıtlama gücü veren istidattır' [90]

2) Olumsal olan üzerinde tasarrufta bulunurken ya bir şeyi *yapmayı*, yani belli bir tarzda *eylemde bulunmayı* veya bir şeyi *meydana getirmeyi*, yani bu etkinliğin kendisinden ayrı bir şeyi ortaya koymayı isteyebiliriz. *Sanat*, 'doğru bir kural yardımıyla bir şey meydana getirmemizi sağlayan istidattır' O, ne zorunlu, ne doğal olan şeylerle, yani ne zorunlu olarak B olan A ile ne de herhangi bir içsel ilke nedeniyle B olmaya yönelen A ile ilgilidir, bir dış failin eylemiyle B yapılabilen A ile ilgilidir. Meydana getirme etkinliğinin konusu olan sanat eserinin kendisi, bir başka ereğin, yani onun kullanılmasının, son tahlilde kendi ereğini kendi içinde taşıyan ve bir şeyi meydana getirme eylemine karşıt olan bir eylem biçimine ulaşmanın aracıdır. Böylece sanat, pratik

---

88 1139 a 17-b 13.

Episteme, tekhne, phronesis, nous, sophia.

90 B 14-36.

bilgeliğe tabidir.[91] Sanat, güzel sanatlar gibi faydalı sanatları da içine alır ve Aristoteles'in sanat derken göz önünde tuttuğu, kural olarak ikincisidir. Bu ikinci tür sanatta sanat eserinin kullanım amacı, onun her hangi bir entelektüel veya ahlaki etkinliğin aracı ödevini görmesidir. Birinci tür sanatın estetik temaşa amacına hizmet ettiği düşünülebilir, ama Aristoteles'in bunu, yani estetik temaşayı kendinde bir amaç olarak düşündüğünü gösteren açık bir işaret yoktur.

3) *Pratik bilgelik*, tikel şeylerin nasıl yapılması veya sağlık ve güç gibi tikel durumların nasıl meydana getirilmesi gerektiğine ilişkin değil (çünkü bunlar sanatın hedefleridir), 'bizim için iyi olan şeyler'in, yani bizi mutlu edecek bir varlık durumunun nasıl meydana getirilmesi gerektiğine ilişkin iyi ve doğru düşünüp taşınma gücüdür. O, 'insan için iyi ve kötü olan şeylerle ilgili olarak bir kural yardımıyla eylemde bulunmamızı mümkün kılan hakikate uygun bır istidattır' Böylece pratik bilgeliğe sahip olan insanın, önce kendilerinden hareket etmek üzere 'insan için iyi olan' şeylerin neler olduğunu bilmesi gerekir. Aristoteles'in görüşüne göre bilge insanın, kendisinin X. Kitapta ulaşmış olduğu sonucu, yani insan için en iyi şeyin temaşa hayatı olduğunu bilmesi ve insanı bu amaca eriştirebilecek araçlar üzerine düşünüp taşınması gerekir. Haz ve acı tarafından saptırılması mümkün olan istidat, bilimsel istidat değil, bu istidattır. Haz alma ve acıdan kaçınmayı hayatın ereği olarak gören erdemsizlik, 'ilk ilke'yi, yani pratik kıyasın büyük öncülünü yıkar ve bizim hayatın kendisine doğru yönlendirilmesi gereken hakiki nesneleri tanımamıza engel olur.[92]

4) *Sezgisel akıl*, bilimin kendilerinden hareket ettiği nihai öncülleri kendisiyle kavradığımız şeydir. O, ilk ilkeleri 'tümevarım'la kavrar.

---

[91] 1140 a 1-23;krş.25-28.

a 24-b 30.

Ancak bu sözcükle modern mantıkçıların bizi hakiki bir tümelin bilgisine götürmeyen 'tam tümevarım'ları veya yalnızca muhtemel bir sonuca götüren 'eksik tümevarım'larını değil, aklın, belli sayıda tikel örneği denedikten sonra kendisi sayesinde evrensel bir hakikati, bu andan itibaren artık kendisi bakımından apaçık bir şey olarak ortaya çıkan hakikati elde ettiği süreci anlamalıyız. Bu anlamda tümevarım, sezgisel aklın fiilidir.[93]

5) *Teorik bilgelik*, sezgiyle bilimin en yüce nesnelere yönelmiş birliğidir. Göksel cisimler gibi ezeli-ebedi nesneleri insandan ne kadar üstünse, teorik bilgelik, konusu insan için iyi olan pratik bilgelikten o kadar üstündür.[94] 'Göksel cisimler'in zikredilmesi, teorik bilgeliğin burada, diğer pasajlarda[95] olduğu gibi yalnızca bilime karşı olması bakımından felsefe anlamına gelmediğini göstermektedir. O, muhtemelen 'bilgelik'in *Metafizik*'te[96] kabul edilmiş olan üç büyük bölümünü, yani matematik, metafizik ve doğa bilimini içine almaktadır. X. Kitapta göreceğimiz gibi bu konuların temaşası, Aristoteles'e göre, insanın ideal hayatını temsil etmektedir.

'Teorik bilgelik', politika bilimiyle "eşkaplam"lıdır, fakat özü, onunla aynı değildir, yani birey için iyi olanla devlet için iyi olanı meydana getiren, aynı bilgeliktir, ama onu pratik bilgelik olarak adlandırırken, birey için iyi olanı, politika bilimi olarak adlandırırken devlet için iyi olanı gerçekleştiren şey olarak göz önüne alırız. İkisinin özdeşleştirilmesinden, (kendisini politika bilimi üzerine bir çalışma olarak takdim eden) *Nikomakhos'a Etik*'in saf anlamında bilimle değil, pratik bilgelik-

---

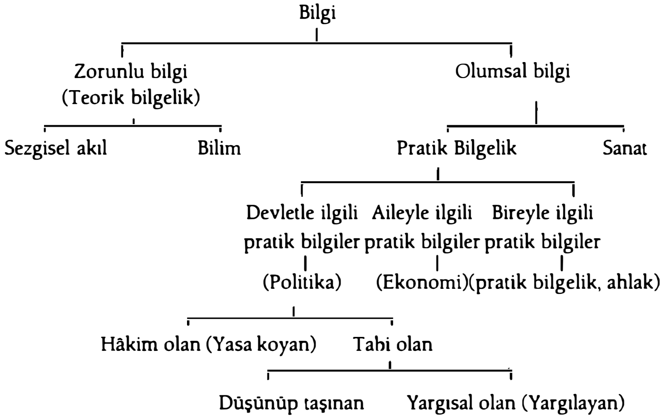
93 b 31-1141 a 8; krş.1139 b 27-31, *İkinci Analitikler*, 100 b 3-17

94 1141 a 9-b 23.

Örneğin 1142 a 17

1026 a 13-23.

le ilgili bir eser olduğu ortaya çıkar. Aristoteteles mutluluktan onun gerçekleştirilmesini sağlayan araçlara yönelen düşünüp taşınmayla ilgili analizi belli bir noktaya kadar götürür. İçinde bulundukları özel koşullar ışığında bu analizi daha ileri götürme görevini bireysel faillere bırakır. 'Pratik bilgeliği' bireyin iyisi ile ilgilenen bilgeliğe indirgeme yönünde bir eğilim olduğunu, bunun temelinde birey insanın kendi mutluluğunu ancak kendisinin sağlayabileceği şeklindeki görüşün bulunduğunu, ama bu görüşün yanlış olduğunu, çünkü bozuk bir devlette bireyin mükemmel bir hayat sürmesinin mümkün olmadığını söyler. Politika bilimi, Aristoteles'e göre, sadece yönetmeyle ilgili kısmına indirgenmiştir. Ama bu da yanlıştır.[97] Aristoteles'in tam bölme şeması şöyledir:



Buraya kadar pratik bilgelik, algıdan ve sezgisel akıldan kesin bir biçimde ayırt edilmiştir, ama Aristoteles şimdi onları birbirlerine yak-

[97] 1141 b 23-1142 a 11.

laştırma eğilimi gösterir:[98] Pratik bilgelik tikel eylemlerle ilgili olduğundan, büyük öncül olmaksızın pratikle ilgili kıyasın sonuç önermesini bilmek, sonuç önermesi olmaksızın büyük öncülü bilmekten daha iyidir.[99] Başka deyişle Aristoteles düşünüp taşınmayla ilgili bir analiz sürecine dayanmaksızın doğru olan şeyi yapmayı bilen ikinci dereceden bir bilgelik türünün, genel ilkeleri formüle edemeseler de belli bir hayat deneyimine sahip insanlarda bulunan ayrıntılarla ilgili bir bilgelik türünün varlığını kabul eder.[100] Bunun sonucu olarak pratik bilgelik, Aristoteles tarafından, sezgisel akla karşıt olmakla birlikte, bir tür algı; kendisiyle bir duyuyla, sadece tek bir duyuyla nitelikleri veya form gibi ortak duyusalları kavradığımız türden bir algı değil, bu ikisinden de farklı olan üçüncü bir tür algı olarak tanımlanır.[101] Algının özünü belirleyen şey, bireysel bir olayın kavranması olmasıdır ve bu geniş anlamda, akıl yürütmeye dayanmayan, konusunu dolaysız olarak kavrayan bu pratik bilgelik türü, bir tür algıdır. Nasıl ki form bütün insanlar için ortak bir duyusalsa, aynı şekilde iyi yetişmiş bütün insanlar için iyi de bir tür ortak duyusaldır. Aynı şekilde daha önce genel ilkelerin kavranması olarak tanımlanmış olsa da, sezgisel aklın en temel özelliği akıl yürütmeye dayanmayan doğrudan bir kavrama olmasıdır. Kanıtlayıcı kıyasın nihai büyük terimleri gibi pratikle ilgili kıyasın nihai küçük terimleri de akıl yürütmeyle değil, benzer şekilde sezgisel diye adlandırılabilecek bir algıyla kavranırlar. Tümele tikelden hareketle ulaşıldığı için onları içinde bulunduran öncüller daha sonra Aristoteles tarafından 'ereksel nedenin hareket noktaları' olarak tanımlanırlar.[102]

---

98 Bkz.1143 a 25.
1141 b 14-22
100 1142 a 11-20,1143 b 7-14.
1142 a 23-30. krş.1109 b 23,1126 b 3.
1143 a 35-b 5.

Burada küçük öncülle sonuç arasında bir karıştırma var gibidir. Bu hiç şüphesiz onların her ikisinin de aynı özneye sahip tekil önermeler olmalarından dolayıdır. Aristoteles'in burada sözünü ettiği düşünüp taşınma öncesi aşamada kavranılan şeyin, tikel eylemlerinin doğruluğu olduğu ve bizim ondan 'falanca türden eylem iyidir' biçiminde genel ilkelere geçtiğimizi, bu ilkelerden de daha sonra aynıtürden başka tikellerin doğruluğunu çıkardığımızı söyleyebiliriz. Bu, tümellere tikellerden tümevarım yoluyla ulaştığımız ve daha sonra yeni tikelleri tümellerden çıkardığımız saf entelektüel alanda olup biten şeye benzerdir. Fakat tikel küçük *öncüller*in bilgisi bizi genel ilkelerin bilgisine götüremez, çünkü küçük öncül 'falanca eylem, şöyle bir niteliğe sahiptir' biçiminde bir olgunun beyanından başka bir şey değildir, yani onda kesinlikle ahlaki bir yüklem sözkonusu değildir. Aynı karıştırmanın (ister Aristoteles'in kendisinden, ister ona ara söz ekleyen bir başkasından kaynaklanmış olsun) izlerine başka yerlerde de rastlanmaktadır.[103]

Aristoteles bundan teorik ve pratik bilgeliğin yararı meselesine geçer. Onlardan ilki (teorik bilgelik), mutluluğa erişmenin araçlarını incelemediği çin yararsız görülebilir. İkincisi de ister pratik bilgeliğe sahip olsun ister olmasın *iyi* bir insanın yapacağı eylemlerle ilgilendiği için yararsız görülebilir. Eğer pratik bilgeliğin amacının bizim iyi *olmamızı* sağlamak olduğu ileri sürülürse, bu durumda zaten iyi olanlar için onun yararının ne olduğunu kendimize sorabiliriz. İyi olmayanlara gelince, onlar da kendileri bilge olmak yerine bizim bir hekime başvurmamızda olduğu gibi niçin bilge bir insana başvurmayacaklardır? Buna verilmesi gereken yanıt şudur: 1) Sonuçlarından bağımsız olarak her iki bilgelik türü, erdem olduklarından ötürü, kendilerinde iyidirler. 2) Her iki bilgelik türü, bilgelik mutluluğun fail nedeni değil, formel

[103] Örneğin 1141 b 20 ve belki 1142 a 23-30 da.

nedeni olduğu için mutluluğu meydana getirirler. Bilgelik ya da daha çok onun uygulaması, mutluluğun *özü*dür. Kuşkusuz Aristoteles'in nihai görüşü, insanın ereğinin teorik hayat olduğudur; o burada çok açık bir biçimde olmasa da pratik bilgelik hayatının da bu ereğin bir parçası olduğunu söyler gibidir.[104] 3) Pratik bilgelik bir eser meydana getirir. Erdem kuşkusuz bize ulaşılması gereken doğru amacı seçtirir; fakat pratik bilgelik doğru araçları seçtirir. Bununla beraber pratik bilgelik, erdemden bağımsız olarak var olamaz. Bir insanın ister iyi ister kötü ereğine ulaşma gücü, pratik bilgelik değil, ustalıktır. Amaçlanan erek doğru olduğunda (ki bunu yalnızca erdem sağlayabilir) ustalık, pratik bilgelik olur; erek kötü olduğunda, o üçkâğıtçılık olur[105] ve nasıl pratik bilgelik ahlaki erdemi gerektirirse ahlaki erdem de kendi payına, pratik bilgeliği gerektirir. Gerçekten biz doğal bir erdeme, örneğin adil ve ölçülü bir biçimde davranma eğilimine sahip olabiliriz, fakat bu eğilime eylemlerin doğurabilecekleri sonuçların bilgisi eşlik etmezse, o asla gerçek bir ahlaki erdem olmaz, boş olarak kalır; hatta (bilerek zalimlik yapan bir insanın örneğinde olduğu gibi) zarar verici olabilir. Böylece ikisi arasındaki karşılıklı bağımlılığı görmemesinden ötürü, erdemin, pratik bilgelik olmaksızın tam olabileceği iddiasının yanlış olduğu görülebilir.

Bütün bunlar Aristoteles'in çözümü güç olan iki problem karşısındaki tutumunu ortaya koymasına imkân verir: 1) Belli bir bilgelik biçimini, pratik bilgeliği gerektirmesine karşılık, erdem, Sokrates'in söylediği gibi, yalnızca bilgelik değildir. Doğru bir kural olmadan var olması mümkün olmamakla birlikte onun tüm içeriği doğru kuraldan ibaret değildir. 2) Doğal erdemlerin birbirlerinden bağımsız olarak var olabil-

---

104 1144 a 3-5.

105 1143 b 18-1144 b 1.

melerine karşılık ahlaki erdemler böyle olamazlar, çünkü herhangi bir ahlaki erdem, pratik bilgeliği ve pratik bilgelik de tüm ahlaki erdemleri gerektirir. Pratik bilgelik, bir insanın bazısı iyi bazısı kötü olan içgüdüsel eğilimlerinin peşinde koşmaması, tüm hayatını en yüksek iyiye yönlendirmesini gerektirdiğinden, tek yanlı bir ahlaki gelişmeyle bağdaşmaz.

Aristoteles son olarak ahlaki bilgeliğin entelektüel bilgelikle ilişkisini kısa bir biçimde ortaya koyar. Pratik bilgeliğin bir durumda hangi çabaların sürdürülmesi gerektiğine ilişkin incelemeleri belirlediği doğrudur, ama böyle yapmakla o, teorik bilgeliğe değil, kendi çıkarlarına emirler verir. O teorik bilgelikten daha yukarda değil, aşağıdadır.[106]

VI. Kitabın başında ortaya atılan doğru kuralın ne olduğu sorusu, bununla cevaplandırılmış değildir. Fakat Aristoteles'in yanıtı gene de açıktır. Doğru kural, pratik bilgeliğe sahip insanın düşünüp taşınması sonucunda ulaştığı ve insan hayatının ereği olan şeye en güvenilir bir biçimde iki uç arasında orta noktayı oluşturan bazı eylemlerle ulaşılacağını söyleyen kuraldır. Bu kurala itaat, ahlaki erdemdir.

NEFSİNE HÂKİM OLMA VE OLAMAMA

VII. Kitapta da Aristoteles akıl ve arzu arasındaki ilişkiler konusuyla, fakat farklı bir bakış açısından ilgilenir. Üç kötülük derecesi -nefsine hâkim olamama (veya irade zayıflığı), erdemsizlik, canavarlık- ve onlara karşılık gelen üç iyilik derecesinin -nefsine hâkim olma, erdem, 'kahramanca ve Tanrısal erdem' - ayırt edilebileceğini söyler. İki aşırı uç, canavarlık ve insan-üstü erdem (veya bizim terimimizle 'ermişlik,

106 1145 a 6-11, krş. 1094 a 28-b 2, 1141 a 20-22,1143 b 33-35

bir aziz gibi yaşama') hakkında az şey söyler. Sonuncusu, enderdir, ilki esas olarak barbarlar arasında görülür, ama bazen hastalık veya sakatlık sonucu uygar insanlar arasında da ortaya çıkar. Bazen bu ad, normal bir erdemsizliğin ifratı hakkında da kullanılır.[107] Daha sonra[108] Aristoteles canavarca türü hastalıklı türden açık olarak ayırır. İnsan-üstü erdem üzerine daha fazla şey söylemez ve gerçekten de ortaya konmuş olduğu biçimde Aristoteles'in öğretisi 'erdem'den daha yüksek bir şeye yer bırakmaz. İnsani düzlemde erdemlerden biri olan ölçülülük, kötü arzuların tümüyle yokluğunu içeren bir şey olarak tanımlanır[109] ve bunun ötesinde insan-üstü bir erdeme yer yoktur.

Aristoteles'in esas ilgisi nefsine hâkim olma ve olmama ve buna yakın olan bazı durumlara yöneliktir. Nefsine hâkim olamamanın özünün, haklı olarak, tutkunun etkisiyle eylemde bulunma, yapılan şeyin kötülüğünü bile bile eylemde bulunma olduğunu söyler. Nefsine hâkim olmanın özü ise iştahlarının kötü olduğunu bilen bir insanın, 'kural'a boyun eğerek, onlara direnç göstermesidir. Üç temel problem ortaya çıkar: 1) Nefsine hâkim olamayan insan bilerek mi eylemde bulunur ve eğer öyleyse bu hangi anlamdadır? 2) Nefsine hâkim olamamanın alanı nedir? Genel olarak haz ve acı mıdır, yoksa bunların özel bir türü müdür? 3) Nefsine hâkim olma, acıya direnç göstermeyle aynı şey midir? Aristoteles, kelimenin asıl anlamında nefsine hâkim olamamanın alanının haz düşkünlüğüne (sefihlik) izafe edilen alanla aynı olduğunu, bununla birlikte nefsine hâkim olamayan insanla haz düşkünü insan arasında, ikincinin her zaman anın hazlarının peşinde koşması gerektiğini düşünerek bilerek eylemde bulunmasına karşılık ilkinin böyle bir

[107] 1145 a 15-b 20.

1148 b 15-1149 a 20.

[109] 1151 b 34-1152 a 3.

düşünceye sahip olmadan haz peşinde koşmasından ileri gelen bir fark olduğunu söyleyerek ikinci soruyu derhal ve kısa bir biçimde cevaplandırır.[110]

1) En önemli problem, ilk problemdir. Bizim bilerek yanlış yapmayacağımız, ama doğru olduğunu sandığımız için yanlış yapabileceğimiz iddiası Aristoteles tarafından hemen bir kenara itilir. Bu, problemimizi çözmemizde bize yardımcı olmaz, çünkü bilim kadar sanı da yüksek bir kesinlik duygusyla birlikte bulunabilir. Aristoteles kendi çözümünü birbirini izleyen aşamalar şeklinde ortaya koyar. a) Önce kuvveyle fiil arasında bildiğimiz ayrımını ortaya koyar: İyinin bilgisine sadece zihnimizin gerisinde, yani bilkuvve sahip olarak kötü bir eylemde bulunmamız mümkündür, ama eylemde bulunduğumuz anda iyinin biilfiil bilgisine sahip olarak kötü bir eylemde bulunmamız mümkün değildir. Bu, çözüme gerçek bir katkıdır. Aristoteles'e göre kusuru, kendi kuramına göre yapılması gereken bir şeyin bilgisinin içerdiği çeşitli bilgi öğeleri arasında bir ayrım yapmamış olmasında yatmaktadır. Aristoteles daha sonra bu öğelerin kendilerine geçer. b) Büyük öncülün, örneğin 'kuru besinler insan için iyidir' öncülünün bilgisine bilfiil sahip olabiliriz. Bunun kişisel bir uygulaması olan küçük öncülün, yani 'ben bir insanım'ın bilgisine de bilfiil sahip olabiliriz. Belki 'belli bir tür besin, kuru besindir' gibi daha başka küçük öncüllerin bilgisine de sahip olabiliriz. Ama eğer 'şu besin, o tür bir besindir' biçiminde nihai küçük öncülün bilgisine bilfiil sahip değilsek, onun yokluğu nefsimize hâkim olamadığımız bir tarzda eylemde bulunmamıza sebep olabilir.

Bu ikinci çözümün kusuru, onun nefsimize hâkim olamamamızı küçük öncülün bilgisinin yokluğuna tabi kılmasında yatmaktadır. Bu küçük öncül, ahlaki olmayan bir olgunun bildirimidir ve onun bi-

[110] Fakat aşağıda 254-255. sayfalarla krş.

linmemesi III. Kitapta sergilenen öğretiye göre[111] eylemi istemeksizin yapılan eylem kılacaktır. Eğer nefsine hâkim olamama eylemi iradi bir eylemse-ki şüphesiz öyledir- onun içerdiği bilgisizliğin, ya büyük öncülünün bilinmemesi olması veya (III. Kitapta sergilenmiş olan ayrıma göre)[112] failin bilgisizlikten dolayı değil, fakat bilgisizce eylemde bulunması sonucunu doğuracak şekilde kendisinden ötürü kınanılması gereken bir şeyden ileri gelmesi gerekir. Aristoteles'in benimsediği son şıktır. Çünkü c) Aristoteles kuvve-fiil ayrımına bir incelik ekler. Bilfiil bilgiden daha da uzak olan yeni bir tür bilkuvve bilginin varlığını kabul eder. Bu uyuyan, deli veya sarhoş bir insanın sahip olduğu bilgidir. Böyle bir insanın, bilfiil bilgiye ulaşması için çıkması gereken iki basamak vardır. Önce onun uyanması, ayılması, tekrar aklına kavuşması, sonra bilkuvve bilgiden bilfiil bilgiye geçmesi gerekir. Şimdi nefsine hâkim olamayan insanın durumu bu adamın durumuna benzemektedir. Tutku, insanın bedensel durumuna uykunun, deliliğin veya sarhoşluğun getirdiği türden bir değişiklik getirir, hatta bazen insanı gerçekten delirtir. Nefsine hâkim olamayan insan, nefsine hâkim olamama anında, eğer bazen aklı başında sözler sarf emekteyse, onun onların bilfiil bilgisine sahip olduğunu gösteren bir delil yoktur. d) Aristoteles bunu saptadıktan sonra olguları daha yakından incelemeye geçer: Pratik kıyasın her iki öncülü de mevcut olduğunda (yukarda gördüğümüz gibi gerçekte zincirleme bir kıyas olan akıl yürütme işlemi, kolaylık olsun diye basit kıyas olarak göz önüne alınır) kıyasın işaret ettiği eylemin yapılması gerekir. Teorik bir kıyasın öncüllerinden, bu öncüller bağlantılarında kavrandığında, sonucun çıkarsanması nasıl zorunluysa, bu da aynı ölçüde kesin bir şeydir. Böylece eğer elimizde 'tatlı olan her

1110 b 31-1111 a 24.

1110 b 24-27.Yukarda s.226 vd. ile krş.

şeyin tadına bakılması gerekir' ve 'şu, tatlıdır' diyen öncüller varsa ve eğer bizi onu yapmaktan engelleyen bir şey yoksa sözkonusu nesnenin tadına bakmamız gerekir. Bunu yapmak doğal olarak 'haz düşkünlüğü' olacaktır, ama nefsine hâkim olamama olmayacaktır. Fakat bir başka durumu daha göz önüne alabiliriz. 'X olan hiçbir şeyin tadına bakılmaması gerekir' diyen bir büyük öncüle sahip olabiliriz, ama 'şu, X tir' diyen küçük öncülü bilmeyebiliriz veya yalnızca, yukarda gördüğümüz gibi sarhoş bir insanın Empedokles'in dizelerini bildiğinin söylenebileceği uzak bir anlamda onu bilebiliriz. Öte yandan 'tatlı olan her şey, haz vericidir' diyen bir başka büyük öncülümüz ve 'şu tatlıdır' diyen küçük bir öncülümüz olabilir. Bu durumda sözkonusu besinin tadına bakarız ve bu nefse hâkim olmama eylemimiz, kuramsal olarak doğru kurala tamamen uygun olan bir kuralın etkisi altında gerçekleşmiş bir eylem olur. Nefse hâkim olmama tam da bir kurala boyun eğme olduğu için daha aşağı derecede hayvanlarda bulunamaz.[113]

Bu çözümün sonucu, temelde, bilerek kötü davranamayacağımız yönündeki Sokratesçi görüşü belli ölçüde haklı çıkarmasıdır: Kötü bir eylemin, onu yaptığımız anda, kötü olduğunu bilmeyiz. Şimdi yukarda tasavvur ettiğimiz durumun mümkün olmasından kuşkulanmak için sebep yoktur. Ancak bu açıklama olsa olsa Aristoteles'in daha sonra ayırt ettiği iki nefsine hâkim olamama biçiminin sadece biri için, yani irade zayıflığına zıt olarak taşkınlık için geçerli olabilir. O, ahlaki bir çatışma imkânını ön görmemektedir. Ahlaki kıyasın küçük öncülü (ve onunla birlikte sonuç önermesi, 'bunu yapmamalıyım') ya hiçbir zaman var olmamıştır veya daha önceden iştah tarafından ortadan kaldırılmıştır.[114] Ve o, bu öncülün yokluğunda kötü eylemin nasıl gerçekleştirile-

1146 b 8-1147 b 19.

Aristoteles'in 1147 b 13-17 de açıklamasının Sokrates'in görüşüyle uyuştuğu

bileceğini anlamayı mümkün kılmakla birlikte, bu bilginin kendisinin nasıl olup da var olmadığını açıklamamaktadır. Fakat Aristoteles başka yerlerde[115] ahlaki bir çatışmanın, failin, yapmış olduğu özel eylemin kötü olduğunun fiilen farkında olduğu akıllı arzuyla iştah arasında ortaya çıkan bir çatışmanın varlığının farkında olduğunu gösterir. Aristoteles'in kuvve ile fiil, büyük ve küçük öncül arasında yaptığı ayrımlara düşkünlüğü, onu, tam olarak farkında olmaksızın, problemi gerçek bir biçimde ele alma tarzıyla uyuşmayan formel bir kurama itmiş görünmektedir. Bu kuramda eksik olan şey, nefsine hâkim olamamanın bir bilgi eksikliğinden değil, irade zayıflığından ileri geldiğinin kabulüdür.

2) Aristoteles buradan nefsine hâkim olamamanın alanını incelemeye geçer. Haz verici olan ve arzuyu uyandıran şeyler üç türlüdür. a) Zafer, onur, zenginlik gibi kendilerinde seçilmeye değer olan, fakat ifrat kabul eden şeyler, b) özleri gereği kendilerinden kaçınmanın gerekli olduğu şeyler, c) beslenme ve cinsel faaliyet gibi bedensel hayat bakımından zorunlu olmakla birlikte kendilerinde yansız olan şeyler.[116] Dar anlamda nefsine hâkim olamama, bu türlerden üçüncüsüyle, yani aynı zamanda haz düşkünlüğünün (sefihliğin) de alanını meydana getiren şeyle ilgilidir. Daha geniş anlamda o, bu şeylerden birincisiyle

---

yönündeki girişimi başarısızdır. Bu açıklama nefsine hâkim olamama eyleminin gerçekleştiği anda bilinen öncülün doğru kurala ilişkin büyük öncül değil, küçük öncül olduğu görüşünü içermektedir. Ancak böyle olsa dahi onun görüşü Sokrates'in görüşüyle uyuşmamaktadır ve bir düzeltme gerektirmektedir. Prof. Stewort tarafından parouses *ginetai* yerine teklif edilen *periginetai* doğru anlamı vermektedir

Örneğin 1102 b 14-25, 1145 b 21-1146 a 4, 1150 b 19-28, 1169 b 6-10; *Ruh Üzerine,* 433 a 1-3, b 5-8, 431 a 12-15 de.

1147 b 23-31,1148 a 22-26.

ilgili olarak da kendini gösterebilir. O zaman o, bu şeylerin kendilerinde değerli olmalarından ötürü daha az suçlanabilir bir şey olur.[117] İkinci tür nesnelere gelince, doğal olarak veya kendileri bakımından hoş olmayan şeylerden buna rağmen haz alınabilir ve nefsine hâkim olamama bir anlamda onlarla ilgili olarak ortaya çıkabilir. Bu tür nefsine hâkim olamamanın nedeni a) failin doğasının hayvanlarınkinden fazla uzak olmaması (örneğin yamyamlık), b) arzunun hastalıklı olması (örneğin oğlancılık)olabilir. Bu tür nefsine hâkim olamama, daha önce gördüğümüz kendisine karşılık olan haz düşkünlüğü gibi, insan-altıdır ve insan-üstü erdemin tam zıddını oluşturur.[118] Ancak nefsine hâkim olamamanın üçüncü bir türü, sınırlı bir anlamda öfkeyle ilgili bir türü de vardır.[119] Böylece sadece ılımlılığa değil, erdemler listesindeki erdemlerin başka birçoğuna (ilke olarak onların tümüne, ama Aristoteles analizini bu kadar ileri götürmemektedir) karşılık olan irade zayıflığı biçimleri (erdemsizlik değil) vardır.

3) Üçüncü problemle ilgili olarak Aristoteles şöyle bir çözüm getirir: Nefsine hâkim olma ve olamamanın alanının bazı hazlardan meydana gelmesine karşılık direşkenlik (metanet) bu hazlarla ilgili arzudan doğan acıya karşı koyma gücü, gevşeklik ise bu tür acıya boyun eğmedir. Aristoteles daha sonra üzerinde düşündüğünde iki tür nefsine hâkim olamamayı birbirinden ayırır. Onlardan biri irade zayıflığı, diğeri taşkınlıktır. İlki düşünür, hesaplar, fakat karar verdiği şeyi devam ettiremez. İkinci düşünüp taşınmaya girmez bile. Taşkın insan, zayıf iradeli insandan daha iyidir, çünkü ona boyun eğdirmek için ani ve güçlü bir

---

1147 b 20-1148 b 14.

1148 b 15-1149 a 20.

1149 a 24-1150 a 8.

tutku gerekir.[120] Aynı şekilde genel olarak nefsine hâkim olamama, bilinçli olarak erdemsizliğe oranla daha fazla tedavi edilebilir bir şeydir. Haz düşkünlüğü, kökeninin karakterde bulunmasına, pişmanlığı tanımamasına, insan hayatının gerçek ereği olan erdemli eylemin kaynağının kendisini tahrip etmesine karşılık, arada bir şeydir. Haz düşkünü sadece anın hazzının her zaman peşinden koşulması gereken bir şey olduğunu düşünmez -eğer durum bu olsaydı, o akılla ikna edilebilirdi-; bu kanı, onun karakterinin kendisidir.[121]

HAZ

Aristoteles bundan sonra, doğal olarak, genel bir tarzda hazzı incelemeye geçer. Tartışmak üzere üç görüş ortaya atar:[122] 1) Hiçbir haz ne kendinde, ne de ilineksel olarak iyidir; (bu, Speusippos'un görüşüdür); 2) Bazı hazlar iyidir, ama çoğunluğu kötüdür (Bu Platon'un *Philebos*'ta ifade edilmiş olan görüşüdür)[123] ; 3) Bütün hazlar iyi olsalar bile haz, en yüksek iyi olamaz (bu da yine *Philebos*'ta ortaya atılmış bir başka görüştür).[124]

Burada en ilginç nokta Aristoteles'in hazzın bir süreç, özellikle bir boşluğu doldurmaktan ibaret bir süreç olduğu için iyi olmadığı yönündeki görüş üzerinde açtığı tartışmadır. Aristoteles'in bu görüşe itirazları şunlardır: 1) Kötü diye adlandırılan hazlar içinde bile bazıları belli bir insan için ve belli bir zamanla ilgili olarak iyi olabilir; Buna karşılık acı

---

120 1150 a 9-b 28.

b 29-1151 a 28.

1152 b 1-24

48 a vd.

53 c, 66 e sonuna kadar.

içeren diğerleri kesin olarak haz değildir. 2) Bir durum kadar bir etkinlik de iyi olabilir ve sonuçları bizi doğal durumumuza geri götürmek olan etkinlikler, ilineksel olarak haz vericidirler. Ancak bu durumda bu etkinlik, doğamızın doğal durumunda kalmış olan bir parçasının etkinliğidir. Düşünme etkinliği gibi, kesinlikle bir kusur veya doğamıza aykırı bir şey gerektirmeksizin haz verici olan etkinlikler vardır. Doğal durumumuzdayken kendilerinde haz verici olan şeylerden haz duyarız ve ona geri döndüğümüz süre zarfında kendileri bakımından haz verici olmayan şeylerden haz duyarız. 3) Hazlar, süreçler değil, etkinlikler ve ereklerdir. Onların sadece bazıları, örneğin doğamızın mükemmelleşmesine eşlik edenler, süreçlerin ilinekleridir. Haz, 'duyulan bir süreç' değildir, doğal bir durumun engellenmemiş etkinliğidir. 4) Bazı hazların hastalıklara yol açtıkları için kötü olduğunu söylemek bazı sağlıklı şeylerin para kazandırmadığı için kötü olduklarını söylemeye benzer. Düşünme etkinliği bile bazen sağlığa zararlıdır. Bir şeye engel teşkil edebilen hazlar, yalnızca ona yabancı olan hazlardır. Düşünceden kaynaklanan hazlar, düşünceye yardım ederler. 5) Ölçülü insanın hazdan kaçınması, bilge insanın hazzı değil, acı yokluğunu amaçlaması, çocuklar ve hayvanların hazzın peşinde koşmasından çıkarılan kanıtlar, arzu ve acıya yol açan bedensel hazla genel olarak iyi olan hazzı birbirine karıştırmaktan kaynaklanmaktadır.[125]

Hazzın iyi olduğu, acının (herkesin itiraf ettiği gibi) kötü olmasından ve hazzın, özellikle kötü olması bakımından acının zıddı olmasından çıkar. Çoğu hazlar kötü olsalar bile 'mutluluk'un (ya da 'iyi durumda olma'nın) ya tüm yetilerimizin veya onlardan bazısının engellenmemiş etkinliği olması gerekir ve bu hazdır. Öyle ki -bu itirazın geçerli olması ölçüsünde- haz en yüksek iyi (summum bonum) olabilir. Genel kanı,

---

[125] 1152 b 25-1153 a 35.

hazzı en azından mutluluğun bir bileşeni saymakta haklıdır, çünkü mutluluk tam etkinlik olduğundan, engellenmemiş bir şey olmalıdır. İyi bir insanın acı çekerken mutlu olduğunu söylemek saçmadır. Tüm hayvanların haz peşinde koşmaları, bir anlamda hazzın en yüksek iyi olduğunun göstergesidir. Aslında belki onların hepsi peşinden koştuklarını zannettikleri hazzın değil hazzın kendisinin peşinde koşmaktadırlar, çünkü onların hepsinde doğaları gereği Tanrısal bir yan vardır.[126]

En tanıdık olmaları nedeniyle sık sık genel olarak hazla özdeşleştirilen bedensel hazların bile bir anlamda iyi olmaları gerekir, çünkü onların zıddı olan acıların genel olarak kötü oldukları kabul edilir. Onlar yalnızca kötü olmamaları anlamında mı iyidirler, yoksa belli bir yoğunluk derecesine kadar pozitif anlamda mı iyidirler? Bu tür hazların diğerlerine tercih edilebilir oldukları düşünülür, çünkü 1) onlar acıyı, daha az yoğun hazların yaptığından daha iyi bir tarzda uzaklaştırırlar (öte yandan bu hazlara karşı önyargının nedeni, onlardan bazılarının kötü, bazılarının bozuk bir doğayı varsaymalarıdır); 2) Bazı acılar hariç, bir grup fizyologa göre, acı, canlı doğanın normal durumudur. Bedensel hazlar ise yoğunlukları sayesinde, bu acıyı azaltırlar. Her halükarda genç ve uyarılgan insanlar sürekli olarak huzursuz durumdadırlar ve onların bu tür bir yatıştırıcıya ihtiyaçları vardır.

Fakat bu tarzda bir ihtiyacı giderebilen veya bir kusuru tedavi edebilen şeyler gerçekte ancak dolaylı olarak haz vericidirler. Tedavi edici olan veya hazzı doğuran şey, bizde sağlıklı kalan şeyin etkinliğidir. Doğal olarak haz verici şeyler, verili bir doğanın etkinliğini uyaran şeylerdir. Aristoteles'in bu düşüncesini, müziğin sağladığı acının veya endişenin azaltılması anlamında hazla bir müzisyenin duyduğu asıl anlamında hazzı karşılaştırarak örnekleyebiliriz. Eğer doğamız basit ve

126 1153 b 1-1154 a 7

karşıtlardan korunmuş olsaydı, basit ve değişmez bir hazdan hoşlanabilirdik. Nitekim Tanrı'nın deneyimi böyle bir şeydir. O'nun fiili, hiçbir hareket içermez; o, bir 'hareketsizliğin fiili', ereğine her an tam olarak ulaşan fiildir.[127]

X. Kitapta haz farklı bir bakış açısından ele alınır. Şimdiye kadar hazzı aşırı saldırılara karşı savunan Aristoteles ona mutluluk içinde bir yer açılmasını talep etmekteydi, hatta bir yerde onun ana iyi olduğunu ima edecek (ama bunu asla açık bir şekilde söylememektedir) kadar ileri gitmişti. Şimdi ise kuramını sadece hazzın mutlak muhaliflerine değil, aynı zamanda onu bir iyi olarak gören Eudoksos'un görüşüne de karşıt bir tarzda tanımlayarak daha dengeli bir açıklamaya geçmektedir. Bu yeni tartışma geniş ölçüde daha önceki tartışmayı tekrarlamakta ve ancak az sayıda noktada ona ters düşmektedir. Bununla birlikte ne bu tekrar tam bir tekrardır, ne de bu iki tartışma arasındaki farklılık, onların aynı konuyla ilgili iki bağımsız deneme olduğunu varsayabileceğimiz ölçüde keskin bir farklılıktır. Arada çelişki olduğu durumda Aristoteles'in başkalarının görüşlerini eleştirmekle yetinmeyip[128] daha pozitif bir yönde kendi tutumunu tanımladığı X. Kitaba öncelik vermeliyiz.[129] Onun kuramı şudur:

Görme gibi haz da varoluşunun her anında tamdır; daha uzun süre devam etmekle nitelik bakımından daha mükemmel olmaz. O halde o bir hareket, yani bir süreç veya geçiş olamaz. Çünkü her hareket belli bir zaman gerektirir, belli bir amaca yönelir ve ancak bu amaca ulaştığında, yani ya bütün olarak göz önüne alınan işgal ettiği zamanda veya amacına ulaştığı anda tam olur. Bir hareketin hiçbir parçası tam

---

[127] 1154 a 8-b 31.

1172 a 19-1174 a 12.

1174 a 13-1176 a 29.

değildir ve tür bakımından diğer parçalardan ve bütünden farklıdır. Bir sütunun kasnaklarının birbirine kenetlenmesi sütunun yivlenmesinden farklı olduğu gibi sütunun kendisi de kendi payına bir bütün olarak göz önüne alınan tapınaktan farklıdır ve bir tapınağın inşasının tam bir eser olmasına karşılık temellerin veya üçüz yivlerin yapımı kendi başlarına tam değildirler, çünkü onlar daha büyük bir eserin yapımının bir parçasından ibarettirler. Yürüme gibi görece homojen bir hareketin bile iki aşaması, farklı noktalara varmak üzere farklı noktalardan hareket eder ve bunun sonucu olarak farklı hareketleri meydana getirir. Buna karşılık haz kendi türünde her an tamdır. Bu, şu olgudan da açıkça görülür ki haz duyma, zaman almaz ve bizim hızlı veya yavaş bir tarzda haz duyduğumuz söylenemez. Bu pasajın sonucu, daha önce VII. Kitapta ileri sürülmüş olan bir noktanın, yani bir geçiş olduğu varsayımına dayanılarak hazza yapılan itirazların yıkılışının doğrulanmasıdır. Eğer haz bir geçiş, bir tamamlanma, bir mükemmelleşme olsaydı, ulaştığı en son noktadan daha aşağıda olurdu ve biz haz duyduğumuz zaman zarfında hazzın bizi götürdüğü noktaya ulaşıncaya kadar huzursuz olmaya devam ederdik. Oysa haz, tıpkı algılama ve düşünme fiillerinin kendileri gibi her anında kendinde tam ve doyurucu olan bir şeydir.

Aristoteles hazzın doğasından koşullarına geçer. Duyumlarımızdan biri sağlıklı bir durumdayken ve kendi türü bakımından iyi olan bir nesneyle (örneğin açıkça görünen bir nesneyle) meşgulken, bu duyunun etkinliği zorunlu olarak en yüksek ölçüde haz vericidir. Bu aynı durum, düşünce fiili için de geçerlidir. Haz, etkinliği tamamlar. Aristoteles bir başka yerde hazzın etkinliği arttırdığını, yani bir sonraki anın fiilini başka durumda olabileceğinden daha yoğun hale getirdiğini söyler.[130] Ancak o burada hazzın, bir anlamda, eşlik ettiği fiilin kendi-

[130] 1175 a 30-36,1177 b 21.

sini mükemmelleştirdiğini söylemek ister gibidir. Bununla birlikte haz, iyi etkinliğin bir ön koşulu değildir. Ön koşullar sadece etkileyen (örneğin duyusal nesne) ve etkilenendir (örneğin duyu veya onun organı). Haz, gençliğin tazeliği gibi bu koşullar altında meydana gelen fiilin ardından ortaya çıkan ve kendisi arzulanır bir şey olduğundan onu başka durumda olacağından daha arzulanır kılan şeydir. Bu görüş, kendisine mutluluğun eklenmesinin en yüksek iyiyi (bonum supremum) en mükemmel iyiye (bonum consummatum) dönüştüreceğini söyleyen Kant'ın görüşüne çok yaklaşmaktadır.

Haz etkinliğe böylesine yakından bağlı olduğundan insanların hazzı arzu etmelerinin nedeninin hayatı arzu etmeleri ve hazzın hayatı meydana getiren etkinliklerin mükemmelleştirmesi olduğunu varsayabiliriz. Aristoteles hayatın mı haz için arzulandığı, yoksa hazzın mı hayat için arzulandığını bilme problemini erteler. Haz etkinlik olmadan ortaya çıkamayacağı, etkinlik ise haz olmaksızın eksik kalacağı için haz verici olduğundan dolayı mı etkinliği, yoksa etkinliğe eşlik ettiğinden ötürü mü hazzı arzu ettiğimizi sormanın fazla önemi yoktur.[131]

Etkinlikler tür bakımından farklı olduklarından onları tamamlayan hazlar da tür bakımından farklıdır. Çünkü her etkinlik ancak kendisine özgü olan hazla tamamlanabilir. Biz şeyleri onlardan haz aldığımızda daha iyi yaparız. Yaptığımız şeyden ne kadar az haz alırsak başka şeyler yapmaya o kadar çok yöneliriz, nasıl ki 'tiyatroda aktörler ne kadar kötü olurlarsa insanlar o kadar çok şekerli şeyler yerler'se. Yabancı hazlar araya girdiğinde şeyleri kötü yaparız. Onlar 'özel acılar'la, yani sözü edilen etkinlikten doğan acılarla hemen hemen aynı sonuçları meydana getirirler. O halde bir hazla başkası arasında büyük fark vardır. Nasıl ki fiiller iyi veya arzulanır olmaları bakımından farklılarsa, onlara özgü

1174 a 13-1175 a 21.

hazlar da birbirlerinden farklı olacaklardır. Her hayvan türünün kendine özgü bir hazzı vardır, ama farklı insanlar farklı şeylerden haz alırlar. O halde hakiki insani hazlar hangileridir? Pratik bilgeliğe sahip insanın kendisinden hoşlandığı hazlar veya daha nesnel bir biçimde söylemek gerekirse, insana özgü işlev veya işlevleri tamamlayan hazlar.[132]

Bu pasajda Aristoteles hazzı etkinlikten ayırır, onunla algı veya düşünce etkinlikleri gibi gerçek etkinlikler arasında bir ayrımın varlığını kabul eder. Haz, bizim yaptığımız bir şey değildir, şu veya bu şeyin meydana gelmesinde ona eklenen bir tür çeşnidir. Bu bakış açısından bu pasaj, VIII. Kitaba göre dikkate değer bir ilerleme teşkil eder. Hazzın çeşitli türleri arasında yapılan ayrım bu kitapta ele alınmış olan her şeyden daha tamdır. Fakat pasajın sonunda hangi hazların kabul edilebilir olduğuna ilişkin gerçek problemi hangi hazların gerçekte haz olduğuna ilişkin diğer problemle karıştırma eğilimi vardır: Bütün hazlar gerçek hazlardır; iyi insanın yargılayacağı, onların gerçek olup olmadıkları değil, iyi olup olmadıklarıdır.

DOSTLUK

Nikomakhos'a Etik'in iki tam kitabının[133] dostluk konusuna ayrılmış olduğunu görmek bir ölçüde şaşırtıcıdır. Ancak Yunanca dostluk sözcüğünün, İngilizcesinden daha geniş bir anlama sahip olduğunu hatırlamak gerekir. Dostluk, iki insani varlık arasında her tür karşılıklı çekime işaret edebilir. Tartışma *Nikomakhos'a Etik*'in geri kalan kısmının bırakacağı izlenimi düzeltmesi açısından değerlidir. Aristoteles'in

---

132 1175 a 21-1176 a 29.
VII, IX.

ahlak sisteminin büyük bir bölümü kararlı bir biçimde benmerkezcidir. Bize insanın amaçladığı ve amaçlamak zorunda olduğu şeyin kendi 'eudamonia'sı olduğunu söyler. Adaletle ilgili incelemede başkalarının haklarının üstü örtük bir tanınması sözkonusudur. Fakat *Nikomakhos'a Etik*'in tamamında, dostlukla ilgili kitaplar dışında, insanların diğer insanlara kişisel olarak sıcak bir ilgi duyabilecekleri ve duymaları gerektiği konusunda çok az ima vardır. Özgeciliğe ise hemen hemen hiç yer verilmez. Dostlukla ilgili incelemede bile bencilliğin izleri vardır. Çünkü dostluk basit olarak yardımseverlik değildir, onun karşılığının ödenmesi gerekir. Bununla birlikte özgeci öğenin de hakkı verilir, dostlukta sevmenin sevilmekten daha temel olduğu söylenir.[134] Bir insan dostunun iyiliğini kendi mutluluğunun bir aracı olarak değil, dostunun iyiliği için ister.[135] Dostluğun Aristoteles tarafından zikredilen biçimlerinin hepsi, insanın özsel olarak toplumsal doğasının örnekleridir. İnsan ekonomik olarak kendine yeter olmadığı için, en alt düzeyde, 'yarara dayalı' dostluğa ihtiyaç duyar. Daha yüksek düzeyde 'hazza dayalı' dostluğu geliştirir. Bundan da yüksek bir aşamada dostun dostuna en iyi hayatı yaşaması için yardımda bulunduğu 'iyiliğe dayanan dostluğu' geliştirir.[136]

Aristoteles'in dostluğu haklı çıkarmak için verdiği iki neden vardır. İlki dostluğun bir erdem olması veya daha doğrusu erdemi içermesi, ikincisi ise hayat için en gerekli şey olmasıdır.[137] İkinci neden daha çok geliştirilir. I. Kitapta dostlar, mutluluk için gerekli olan şeylerin önemli bir parçası olarak görülmüştü. Burada ise dostluğun gerekliliği birkaç

1159 a 27

1155 b 31.

1155 b 17-1156 a 5,1169 b 3-1170 b 19.

1155 a 3,5.

açıdan ortaya konur: Dostların yardımı olmadan nasıl mutlu olabiliriz ve kendisini paylaşmak üzere dostlarımız olmadan onun nasıl tadını çıkarabiliriz? Gençliğimizde dostların öğütlerine, yaşlandığımızda ilgilerine ihtiyacımız vardır. Olgunlaştığımızda onlar bize soylu eylemlerde bulunma fırsatını verirler ve doğru düşünmemize ve eylemde bulunmamıza yardım ederler.

Tartışmanın en ilginç kısmı, Aristoteles'in dostluğun iyi insanın kendini sevmesine dayandığı görüşünü ileri sürdüğü bölümdür. Başka bir yerde insanın 'kendi kendisiyle ilişkisi'nin doğru bir deyim olmadığı konusunda bizi uyarır ve 'Bir eğretilemeyle, bir insanla kendisi arasında değil, ama onun iki kısmı arasında adaletin olduğunu söyleyebiliriz' der.[138] Aristoteles burada aslında adaleti bireyin kendi kendisiyle ilişkisi olarak gören Platon'un görüşünü eleştirmektedir Ama kendisi de -kuşkusuz ilişkinin daha içsel doğası tarafından haklı çıkarıldığını düşünerek- benzer bir dostluk kuramı ileri sürer. Dostluğun (kendi çıkarını gözetmeme ve sempati duyma olarak ikiye indirgenebilen) dört temel özelliğinin insanın kendi kendisiyle ilişkisinde var olduğunu söyler: İyi insan, kendisinde bulunan ve gerçekten en fazla kendisi olan entelektüel öğe için en iyi olanı ister ve yapar. O, kendi kendisiyle tam bir uyum içindedir ve her zaman kendisiyle olan bu uyumu sürdürür Bu ilişkiler iyi insanda var olduğu ve dostu kendisi için diğer bir kendi olduğu için dostluğun bu özelliklere sahip olduğunu ileri sürer.[139]

Aristoteles'in kuramı, iyi bir insanın bencilliğinin özgecilikle aynı ayırt edici özelliklere sahip olduğunu göstererek bencillikle özgecilik arasındaki zıtlığı ortadan kaldırmayı amaçlar. Fakat insanın, ötekine ilgi ve sempati duyacağı durağan öğeleri benin içinde bulma girişimi

---

138 1138 b 5-7

1166 a 1-b 29.

çökmeye mahkumdur. Çünkü bu ilişkiler iki ayrı ben gerektirir. Başka bir yerde Aristoteles benin statik değil, sınırsız genişleme kapasitesine sahip bir şey olduğu görüşünü ortaya atarak daha iyi bir yol izler gibidir. O insanların dostlarını 'başka benler'[140] veya 'kendilerinin kısımları'[141] olarak görmelerinden söz ettiğinde bir insanın ilgi alanını, bir başkasının esenliğinin kendi esenliği kadar doğrudan ilgi konusu olabileceği ölçüde genişletebileceğini söylemek ister. Örneğin bir anne (ki bu Aristoteles'te sık sık ortaya çıkan bir örnektir)[142] çocuğunun acısından kendi bedenindeki acı kadar büyük acı duyar. Böylece onun özgeciliği bencillik olarak adlandırılabilir. Ama bunu söylemek onu mahkûm etmek değildir. Kötü kendini sevme kadar iyi bir kendini sevme de vardır. Problem sevilen benin hangi ben olduğunu bilmektir. Sözü edilen ben parayı, onuru ve bedensel hazzı, yani üzerlerinde kavga edilen iyileri seven bir ben olabilir. Bunlar bir insan onlara ne kadar çok sahipse diğerlerinin o kadar daha az sahip olmak zorunda kalacağı şeylerdir. Veya o, dostlarının ve yurttaşlarının refahı, mutluluğu ile ilgilenen ben olabilir. Bu durumda o, parasını dostlarının daha fazla paraya sahip olması için harcayacaktır. Fakat o zaman bile o, en iyi kısma sahip olacaktır, çünkü onlar yalnızca para elde edecekler, kendisi ise iyi olan bir şeyi yapmaktan doğan doyumu, 'soylu olan'ı elde edecektir. İnsan diğerleri için öldüğünde bile kaybettiğinden daha çok kazanır.[143]

Nikomakhos'a Etik'in bu bölümünde Aristoteles'in entelektüalizmi gitgide daha açık hale gelir. Akıl burada insandaki en mükemmel öğe, insanı en gerçek anlamda insan yapan şey,[144] iyi insanı fedakârlık eylem-

---

140 1161 b 28,1166 a 32,1169 b 6, 1170 b 6.

1161 b 18.

1159 a 28,1161 b 27,1166a 5,9.

1168 a 28-1169 b 2.

1166 a 17

leriyle tatmin edecek olan şey[145] olarak sunulur. Böylece Aristoteles'in mutluluğu teşkil eden şeyin ne olduğunu söylemeye girişeceği yol açılmış olur.[146]

İDEAL HAYAT

I. Kitapta mutluluğun bir durum veya iç eğilim değil, bir etkinlik ve kendinde arzulanır bir etkinlik olması gerektiğini gördük. Kendileri için arzulanır şeyler ise 1) erdeme uygun etkinlikler, 2) hoş eğlencelerdir. Eğlence, hayatın ereği olamaz, çünkü kendisi için istenmekle birlikte kendi adına değil, bizi ciddi etkinliğe hazırlayan bir dinlenme, gevşeme olarak değerlidir. O halde mutluluk erdeme uygun bir etkinlik olmalıdır.[147] VI. Kitaptan entelektüel ve ahlaki erdemlerin birbirinden farklı olduklarını biliyoruz. Teorik ve pratik bilgeliğin ruhun farklı kısımlarının erdemleri olduklarından ötürü, meydana getirdikleri herhangi bir iyiden bağımsız olarak kendilerinde iyi olduklarını öğrendik. Teorik bilgeliğin açık olarak, pratik bilgeliğin ise daha az açık olarak mutluluğu elde etmenin bir aracı olmadığı veya yalnızca bir aracı olmadığı, fakat işletilmesinin (exercise) mutluluğu oluşturduğu söylendi. Aynı şekilde teorik bilgeliğin pratik bilgelikten daha üstün olduğunu ve pratik bilgeliğin değerinin hiç olmazsa bir parçasının teorik bilgeliğin meydana gelmesine yardımcı olmasında yattığını öğrendik. Aristoteles için temaşanın, mutluluğun ana parçası olduğu açıktır, ama ahlaki eylemin onun bir kısmı mı olduğu, yoksa onun meydana gelmesini sağlayan bir araç mı olduğu o kadar açık değildir. Bu konuda-

---

145 1168 b 30.

1176 a 30-1179 a 32.

1176 a 30-1177 a 11.

ki şüphe X. Kitapta tümüyle ortadan kaldırılmaz. Mutluluğun en iyi kısmımızın erdemine, yani akla uygun olan etkinlik olması gerektiği söylenir. Mutluluğu oluşturan etkinlik, teorik bir etkinliktir. Bu, bizim gerçekleştirmeye muktedir olduğumuz en iyi etkinliktir, çünkü bizde en iyi olan şeyin uygulamasıdır ve konusu da bütün nesnelerin en iyi olanları, yani ezeli-ebedi ve değişmez varlıklardır. O bizim en fazla sürekli olarak gerçekleştirebileceğimiz bir şeydir. Bize olağanüstü saf ve devamlı bir haz veren şeydir; ahlaki erdem, etkinliğinin nesneleri olarak başkalarına ihtiyaç duyduğu halde mutluluk, başkasına en az bağlı olan şeydir. Pratik etkinlerin, özellikle onlar arasında en büyüklerinin, yani devlet adamının ve askerin eylemlerinin kendilerini aşan iyileri hedeflemelerine karşılık mutluluk etkinliği, yalnızca kendisi için sevilen bir şey gibi görünmektedir. O, bizim Tanrılara atfetmemiz gereken hayat tarzıdır, çünkü Tanrılara ahlaki bir hayatın izafe edilmesi saçma olacaktır.[148] Fakat temaşa hayatı bizim için fazla yüksektir. Onu insanlar olarak, yani beden, akıl-dışı ruh ve akıldan meydana gelen varlıklar olarak yaşayamayız, ancak bizdeki Tanrısal öğe sayesinde yaşayabiliriz. Öte yandan insan olduğumuz için düşüncelerimizi insani şeylerle sınırlandırmamız gerektiğini söyleyen kimseleri de dinlememeliyiz; elimizden geldiğince, ne kadar küçük olursa olsun, bizdeki en mükemmel şey, en gerçek anlamda biz olan o küçük kısmımızın hayatını yaşayarak kendimizi 'ezeli-ebedi hayata' bağlamalıyız. Böyle yaşayan en mutlu insandır.[149]

Bununla birlikte o, tek mutlu insan değildir. Ahlaki erdem ve pratik bilgelik hayatı, bedensel doğamızdan çıkan duygularla ilgili olduğundan, insan denen bileşik varlığın bütünsel hayatıdır ve 'insani mutlu-

[148] 1178 b 8-22.
1177 a 12-1178 a 8.

luk' diye adlandırılabilecek bir mutluluk verir.[150] O halde Aristoteles tarafından ahlaki hayata atfedilen rol, ikili bir rol gibi görünmektedir: 1) Ahlaki hayat, her zaman akıldan ibaret olmadığımız ve her zaman temaşa hayatı düzeyinde yaşayamayacağımız için kendisine inmeye itildiğimiz ikincil bir mutluluk biçimini oluşturur; 2) ve o, bizim daha yüksek bir aşamaya ulaşmamıza yardım eder. Aristoteles onun bunu nasıl yaptığına ilişkin çok az şey söyler. Devlet adamının pratik bilgeliği, sitede bilimsel ve felsefi araştırmaların peşinde koşulmasını uygun yasamayla sağlar. Aristoteles'in bireysel hayatta ahlaki erdemi, tutkuları egemenlik altına almak suretiyle entelektüel etkinliği destekleyen bir şey olarak gördüğünü düşünebiliriz. Resmi teorisinin, böylece, ahlaki hayatı entelektüel hayata tabi kılmasına karşılık bu ilişki Aristoteles tarafından hiçbir yerde ayrıntılı olarak işlenmez. Aristoteles ahlaki etkinlikleri incelemeye giriştiğinde, onları kendilerinde iyi şeyler ve ahlaki faili de güdüsünü eylemin kendisinin dışında değil, bizzat onun soyluluğunda bulan bir varlık olarak göz önüne alır. Aslında Aristoteles, ahlaki hayata resmi kuramının izin verdiğinden daha yüksek bir değer atfeder.

Aristoteles'in temaşa hayatıyla tam olarak ne kastettiği sorulursa, yanıt şudur: O, bundan hakikatin iki, hatta belki üç alandaki, yani matematik, metafizik ve belki de fizik alanındaki temaşasını kastetmektedir.[151] Mutlu hayat hakikatin araştırılmasına vakfedilmiş hayat değildir,

---

[150] 1178 a 9-1179 a 32.

Üçü de teorik bilgeliğin dallarıdır (*Metafizik,* 1005 b 1, 1026 a 18), fakat teorik bilgelik olumsal olmayan şeylerle ilgili olduğu halde (1139 b 20,1140 b 31, 1141 a 3,1141 a 19) fizik, olumsal şeylerle ilgili incelemedir (1140 4 14-16) Çelişki, fiziğin olumsal şeylerdeki olumsal olmayan öğenin incelenmesi olduğunun kabul edilmesiyle ortadan kaldırılabilir. Çünkü değişken öğe, hesaplanamaz ve hiçbir biçimde incelenemez.

daha önce erişilmiş olan hakikatin temaşa edilmesi hayatıdır.[152] Onun, Aristoteles'e göre bilimsel olduğu kadar estetik ve dinsel bir temaşa hayatı olduğu ileri sürülmüştür. Fakat estetik temaşanın, Aristoteles için, ideal hayatın bir parçasını oluşturduğunu gösteren hiçbir şey yoktur. Estetik deneyimin özel bir formunu, trajedi formunu incelediği *Poetika*'da Aristoteles onun değerini tedavi edici etkisinde bulur. Öte yandan temaşanın en yüksek dalı, Aristoteles'in Tanrıbilim adını verdiği dal olduğundan,[153] temaşa hayatının bu parçasının Tanrısal doğanın temaşasına özgü tapınma özelliğine sahip olacağını düşünmek makuldür. İdeal hayatın bu cephesi, özellikle idealin 'Tanrı'ya tapma ve O'nu temaşa etme' olarak tanımlandığı *Eudemos'a Etik*'te işlenmektedir.[154]

152 1177 a 26.
Metafizik, 1026 a 19.
Eudemos'a Etik, 1249 b 20.

BÖLÜM VIII

POLİTİKA

Politika'nın kuruluşu, güç ve üzerinde çok tartışılmış bir problemi ortaya koyar. Birçok modern bilgin VII. ve VIII. Kitapların IV-VI. Kitaplardan önce gelmesi gerektiğini, bazı bilginler ise VI. Kitabın V Kitaptan önce gelmesi gerektiğini savunmaktadır. III. Kitabın son bölümü en iyi anayasa tartışmasına bir geçişi haber verir, ancak bu tartışmaya VII. Kitapta girişilir. VII. Kitabın ilk cümlesi, değiştirilmiş bir biçimde III. Kitabın son cümlesidir. Bu ya Aristoteles'in kendisinin veya daha sonraki bir yayımcının onları kendi aralarında birbirine bağlama niyetinin bir işaretidir. Bundan başka IV Kitap, ideal anayasanın tartışmasına bir gönderme içerir,[1] buna karşılık VII. ve VIII. Kitapların hiçbir yerinde IV-VI. Kitaplara açık bir gönderme mevcut değildir.[2] Öte yandan III. Kitabın sergilediği anayasaların sınıflandırılmasından ve bu Kitabın son kısmında monarşinin (ve biraz da aristokrasinin) tartışılmasından sonra Aristoteles'in IV-VI. Kitaplarda gerçekten de yaptığı gibi diğer anayasa türlerinin tartışmasına geçmesini bekleriz. Esas olarak anayasadan çok eğitim sorunlarıyla meşgul olan VII. ve VIII. Kitaplar düşüncenin sürekliliğini ciddi olarak kesintiye uğratmaktadır. VI. Kitap IV Kitabın

---

1289 a 31. Fakat bu gönderme VII ve VIII. Kitaplara ait olamaz, Zeller'in zikrettiği diğer pasajlar ise (1289 b 15, 1290 a 2,39,1293 b 23) yetersizdir.
Fakat 1325 b 34, büyük bir olasılıkla II. Kitaptan çok bu kitaplara göndermektedir.

sonundaki çeşitli anayasa biçimlerine özgü olan düzenlemelerle ilgili düşünce çizgisini devam ettirir; buna karşılık (devrim üzerine olan) V Kitap bu düşünce çizgisini kesintiye uğratır. Öte yandan VI. Kitap birçok yerde V Kitaba göndermede bulunur[3] ve IV ve V Kitaplar, IV Kitabın başında ortaya konan programı öngörülen sıra içinde gerçekleştirirler.[4] VI. Kitap Aristoteles'in IV Kitapta ele alınan konular üzerine geliştirdiği daha sonraki bir düşüncesinin eseri gibi görünmektedir.

Fakat *Politika*'nın kitapları arasında başlangıçta ve özgün bir düzen olduğunu düşünmek muhtemelen hatadır. Çeşitli kitapların baş kısımlarıyla ilgili bir araştırma[5] eserin beş ayrı incelemenin bir araya getirilmesi olduğunu göstermektedir. Bunlar 1) aile üzerine -devlet, aileden hareketle ortaya çıktığı için devletin incelenmesine bir ön hazırlık-(I. Kitap)-; 2) ideal olarak önerilen devletlerle en fazla değer verilen mevcut devletler üzerine (II. Kitap); 3) devlet, yurttaş ve anayasaların sınıflandırılması üzerine (III. Kitap); 4) daha aşağı anayasalar üzerine (IV-VI. Kitaplar); 5) ideal devlet üzerine (VII-VIII. Kitaplar) incelemelerdir. İkincisi hariç, bütün bu kısımlar eksik veya değiştirilmiştir. Eserin (en azından MÖ 1. yüzyıla kadar geri giden) geleneksel düzeni, V. Kitabın VI. Kitaptan sonra okunmasından daha fazla şey kazanılabileceği dışında, en mantıklı bir düşünce çizgisini temsil etmektedir.

VII. ve VIII. Kitaplar daha dogmatik havalarıyla ilk üç kitaptan farklıdırlar ve daha özenli dilleri onların hiç olmazsa kısmen daha önce yayımlanmış olan eserlere[6] dayandıkları izlenimini vermektedir. IV-

---

[3] 1316 b 34,1317 a 37,1319 b 4,37

1289 b 12-26.

Küçük, fakat önemli bir ayrıntı, bazı kitapların başında bağlantı eklerinin olmaması bunu teyit

Muhtemelen *Protrepticus*'a. II, III, VII ve VIII. Kitapların bu eserle ve *Eudemos'a Etik*'le yakınlığı, Jaeger (*Arist.* 271-307) tarafından tam bir aydınlığa

VI. Kitaplar *Politika*'nın geri kalanından daha pratik ve daha az idealist havalarıyla ayrılmaktadırlar. Özellikle V Kitap, en bozuk yönetim biçimlerini bile korumanın yollarına gösterdiği özenle Makyavel'in *Hükümdar*'ıyla benzerlik göstermektedir. Bu Kitaplar içerdikleri tarihsel ayrıntı miktarı bakımından da *Politika*'nın geri kalan kısmından ayrılırlar. Aristoteles'in 158 Yunan şehir devleti anayasasını derlediği (veya derlettiğini) unutmamalıyız. Onun şehir devleti hakkındaki bilgilere nasıl hâkim olduğunu ve ayağını nasıl sağlam bir biçimde tarihe bastığını bu eserde başka yerde olduğundan daha fazla hissetmekteyiz.

Aristoteles'in diğer kitaplarında bile yöntemi, büyük ölçüde tümevarım yöntemidir. Bununla birlikte o politik görüşlerinin temeli olarak çoğu zaman metafizik veya ahlaki düzenden daha karmaşık ve daha temel kuramlara da başvurur. (Belli bir anlamda) bütünün parçaya önceliğini, bir şeyin doğasının kendisine doğru yöneldiği erekle özdeşliğini, ruhun bedene, aklın arzuya üstünlüğünü, sınır ve ılımlılığın önemini, organik kısımlarla yardımcı koşullar arasında fark olduğunu kabul eder. Politik görüşleri geniş ve tutarlı bir sistemin bir parçasını oluşturur. Ama bazen genel ilkelerin kullanımı biraz keyfidir. Onların Aristoteles'in her durumda savunacağı görüşleri desteklemek üzere ileri sürüldüklerini hissederiz.

Politika, 1) devletin uylaşımla meydana geldiği ve üyelerinin kendisine bağlılığını isteme yönünde hiçbir hakkı olmadığı yönündeki sofist görüşe karşı devleti savunmayı ve 2) onu diğer topluluk türlerinden ayırt ederek doğası üzerine ışık tutmayı amaçladığı anlaşılan bir bölümle başlar.[7] Aristoteles her topluluk belli bir iyiyi gerçekleştirmek için bir araya geldiğinden, en yüksek ve her türlü topluluğu içine alan topluluk

---

kavuşturulmuştur.

I,1,2.

olan devletin en yüksek iyiyi hedeflemesi gerektiğini belirterek doğrudan konuya girer. Benimsediği erekbilimci bakış açısı, bütün sisteminin karakteristiğidir. İster canlı, ister araç veya toplum olsun, dünyadaki her şeyin anlamı ve doğası, onun varlığının ereğinde aranmalıdır. Bir araçla ilgili olarak bu, onu kullanan kişinin arzu ettiği erektir ve aracın formunu belirleyen onun maddesine dışardan verilen bu erektir. Canlı bir varlık veya bir topluluk sözkonusu olduğunda erek, şeyin kendisine içkindir. Bu, bitki için büyüme ve üreme hayatı, hayvan için bitkisel hayata eklenen duyum ve iştah hayatı, insan ve insani topluluk için bu ikisinin üzerine yerleştirilen akıl ve ahlaki eylem hayatıdır. Şeylerin açıklaması kendilerinden geliştikleri şeyde değil, kendisine doğru geliştikleri şeyde aranmalıdır. Onların doğası kökenlerinde değil, sonlarında ve ereklerinde bulunur.

Bizim 'devlet' sözcüğüyle karşıladığımız, 'site'den başka bir şey değildir. Yunan site hayatının altın çağının sonlarında bulunduğu ve Philippos ve İskender'le yakın ilişki içinde olduğu halde Aristoteles'in politik hayatın yalnızca kendi zamanına uygun düşen en yüksek formu değil aynı zamanda düşünülmesi mümkün en yüksek formu olarak gördüğü, imparatorluk değil siteydi. Daha geniş bir topluluk, onun için yalnızca bir kabile veya birbirleriyle sağlam ilişkiler içinde bulunmayan bir insanlar yığınıydı. Onun tasarladığı, ne daha geri kalmış halklara uygarlığını kabul ettiren bir imparatorluk, ne de devlet olarak örgütlenmiş bir ulustu. Makedonya imparatorluğunu bir kenara bıraksak bile, Yunanistan'da Aristoteles'in hesaba katmadığı (Atina ve Sparta imparatorlukları, eşit sitelerin bir araya gelerek kurdukları çeşitli ittifaklar gibi) ilginç politik gelişmeler olmuştu. O yalnızca bir yerde[8] Yunan devletlerinin kuracakları bir birliğin meydana getireceği iyi sonuçlara

[8] 1327 b 32.

bir imada bulunur. Yunan politik hayatının olduğu gibi kavranması konusunda Aristoteles eşsizdir; fakat hayal gücü kendisine daha az yardımcı olmuştur. Uzun bir araştırma yapmaksızın insan hayatının en mükemmel biçimine bütün yurttaşların birbirlerini tanıdıkları ve yalnızca yöneticilerini seçerek değil, fakat aynı zamanda sırayla 'yöneterek ve yönetilerek' yönetime katıldıkları küçük bir toplulukta ulaşabileceğini kabul etmektedir. Tarih boyunca şehir devletlerinin daha büyük ve daha güçlü birliklere karşı kendilerini korumaktan âciz oldukları kanıtlanmıştır. Ama bu onların daha düşük bir değere sahip olduklarını kanıtlamak için yeterli değildir ve Aristoteles'in kuramının lehinde birçok kanıt getirilebilir. Ama Aristoteles'in kendisinin bu görüşünün akılcı bir savunmasını verdiğini görmek isterdik.

Devletin, 'topluluk' cinsine ait olduğu açıktır, ama onun türsel ayrımı o kadar açık değildir. Aristoteles onun, varsayıldığı gibi, daha büyük boyuta sahip olması olmadığını göstermeye girişir. Devletin türsel ayrımını keşfetmek için kullandığı yöntem, onu kurucu parçalarına ayırma ve kökeninde inceleme yöntemidir. İnsanları bir araya gelmeye iten iki temel içgüdü vardır:[9] Erkek ve kadını bir araya getiren üreme içgüdüsü ve karşılıklı yardımlaşma için efendi ile köleyi -basiretli akılla güçlü bedeni- bir araya getiren varlığını devam ettirme içgüdüsü. Böylece üç kişiden meydana gelen asgari bir topluluğu, 'günlük ihtiyaçların karşılanması için doğa tarafından tesis edilmiş topluluk' olan aileyi elde etmekteyiz. Bunu izleyen aşama, 'günlük ihtiyaçlardan daha fazla bir şeyin sağlanması için' birçok ailenin bir araya gelmesinden meydana gelen köydür. Aristoteles bu yeni ihtiyaçların neler olduğunu özel olarak belirtmez, ama onun kafasında köyün daha büyük bir işbölümünü mümkün kılması ve böylece insanlar ve vahşi hayvanlara karşı daha

9 I,2.

tam bir koruma sağlaması yanında daha değişik ihtiyaçları tatmin ettiği yönünde bir varsayımın bulunduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles buna köyün en doğal olarak aynı soydan gelen ailelerin bir araya gelmesiyle meydana geldiğini ekler. Üçüncü aşama, 'hayatın kendisi için meydana gelmiş, fakat iyi hayatı mümkün kılmak üzere var olan' bir topluluğu, 'tam veya hemen hemen tam olarak kendine yetebilecek ölçüde büyük bir topluluğu' meydana getirmek üzere birkaç köyün bir araya gelmesidir.

Devletin türsel ayrımı budur. O, köyle aynı nedenle, hayatın kendisi için ortaya çıkmıştır, ama onun bir başka arzuyu, iyi hayat arzusunu doyurduğu görülmektedir. İyi hayat, Aristoteles'e göre, iki şeyi, ahlaki ve entelektüel etkinliği içine alır. Devlet, ahlaki etkinlik için daha uygun bir alan, erdemlerin içinde gerçekleşebileceği daha büyük bir ilişkiler çeşitliliği sunar. Entelektüel etkinliğe daha büyük bir gelişme kazandırır. Onda entelektüel çalışmanın daha tam bir işbölümü mümkün olur ve yine onda her zihin başka zihinlerle temastan daha fazla uyarılır. "Eğer toplumun daha ilkel biçimleri doğalsa, devlet de doğaldır, çünkü o, onların hepsinin ereğidir ve bir şeyin doğası, onun ereğidir; çünkü bir şeyin doğası diye adlandırdığımız şey, onun tam geliştiğinde olduğu şeydir... Bundan devletin doğanın bir yaratımı olduğu ve insanın doğası gereği politik bir hayvan olduğu açık bir biçimde ortaya çıkar... Toplum içinde yaşayamayan veya kendi kendine yettiği için ona ihtiyaç duymayan, ya bir canavar veya Tanrı'dır."

Aristoteles devletin yalnızca uylaşımla var olmadığını, köklerini insan doğasında bulduğunu, sözcüğün en doğru anlamında doğal durumun insan hayatının başlangıçlarında değil, kendisine yöneldiği erekte bulunduğunu, medeni hayatın soylu olduğu varsayılan bir vahşinin hayatına göre bir bozulma durumu olmadığını, devletin özgürlüğün

yapay bir kısıtlaması değil, onu sağlamanın aracı olduğunu savunarak politik düşünceye büyük hizmette bulunmuştur. O burada gizil olarak Yunanistan'da rağbet görmüş olan iki kurama saldırmaktadır: Bunlar 1) Thrasymakhos ve Lycophron gibi bazı Sofistler tarafından ileri sürülen, yasa ve devletin yalnızca bir uylaşımın sonuçları, bireyin özgürlüklerine engel olan şeyler oldukları, onların bireye efendileri tarafından zorla kabul ettirildikleri veya birey tarafından yalnızca adaletsizliğe karşı bir koruma olarak kabul edildiklerini söyleyen görüşle[10]; 2) ler tarafından savunulan, bilge insanın kendi kendine yettiği ve bir ülkenin değil, dünyanın vatandaşı olması gerektiğini söyleyen, Khaironeia yenilgisi sonucu bütün Yunanistan'ın içine düştüğü hayal kırıklığından cesaret alan görüştür

Aristoteles devleti doğal bir şey olarak tanımlamakla, insan iradesinden bağımsız bir duruma getirmeyi düşünmemektedir; çünkü devlet, insan iradesiyle meydana getirilmiştir ve yine onunla devam eder. Yine o, insan iradesiyle 'insan yüreğinin arzusuna daha uygun' bir tarzda biçimlendirilebilir. Aristoteles'in ileri sürdüğü, devletin, köklerini insanın kaprisinde değil şeylerin doğasında bulması anlamında doğal olduğudur.

Devlete karşı bu büyük ilgisi, Aristoteles'in Platon'un aileyi küçümsemesine hoşnutlukla baktığı anlamına gelmemektedir. Devlet, Aristoteles için, bir topluluklar topluluğudur. Hayatın düzeninde ailenin kendi rolü ve işlevi vardır. Bununla birlikte Aristoteles'in insanın üyesi olduğu diğer toplulukları, kilisesini, mesleğini, mensup olduğu gönüllü kuruluşları kabul ettiğini görmemekteyiz. Aristoteles'in insanın politik bir hayvan olduğunu söylediği yerde bizim daha çok, insanın birçok durumda hemcinslerine -ve yalnızca yurttaşları olarak

---

10 1280 b 10.

değil- ihtiyaç duyan toplumsal bir hayvan olduğunu söyleyebileceğimize sık sık işaret edilmiştir. Ancak hiçbir Yunan düşünüründe devletle toplum arasındaki ayrım çok açık değildi. Din öylesine ulusal ve öylesine büyük ölçüde dışsal ve geleneksel bir şey, öylesine büyük ölçüde bir kült sorunu ve öylesine az bir derin inanç ve duygu sorunuydu ki bir devlette kilise ile devlet arasında birden çok kilisenin veya birçok devlette üyeleri olan tek bir kilisenin olabilmesi sonucunu doğuracak bir ayrılık kavramı Yunanlıların aklına bile gelemezdi ve böylece bizi devlet konusunda yararsız kaygılardan kurtarmış olan etkilerden biri Yunanlılar için mevcut değildi. Bunun sonucu olarak birçokları için kilisenin doğal işi olan ahlaki eğitimi Aristoteles tereddüt etmeksizin devlete vermekteydi. Devletteki diğer gönüllü kuruluşlara gelince, Yunan devletinin tüm insani etkinlik alanına müdahalesi o kadar derindi ki bu tür topluluklar da doğal olarak devletin kendisinin işlevleri olarak görülmekteydi.

Ama insanın toplumsal bir hayvan olduğunu söyleyerek Aristoteles' in eksiğini gidermek istesek bile insanın politik bir hayvan olduğu gerçeği değişmez. Politik birlik, açık olarak daha gönüllü olan diğer birliklerden daha az doğal değildir ve kilise hariç hiçbir gönüllü birlik önem ve değer bakımından devletle karşılaştırılamaz. Kuşkusuz ekonomik örgütlenmeler lehine özel bir talepte bulunabiliriz, ama onlar genellikle insanları kilise ve devlete göre daha az sıkı bir bağlılık durumunda tutarlar. Ve eğer 'salt ve basit hayat'ı tercih eden toplumlar, insanda daha yüksek bir şeyi hedefleyen toplumlara tercih edilirlerse, bu insanlık için bir talihsizlik olacaktır.

KÖLELİK

Aristoteles devletin aileden çıkışına işaret ettikten sonra 'ev yönetiminin kısımları'nı incelemeye geçer. Uzun olarak tartıştığı konulardan ikisi, efendi-köle ilişkisi ve servet kazanmadır. Kölelikle ilgili olarak[11] Aristoteles kendini iki kuramla karşı karşıya bulur. Bunlardan biri, kölelere uygulanan otoritenin tür bakımından politik otoritenin aynı olduğunu ve daha iyilerin daha az iyiler üzerine uyguladıkları egemenliğin, normal egemenliğin özel bir türü olduğunu ileri süren kuramdır. Diğeri doğanın efendiyle köle arasında bir ayrım tanımadığını ve doğaya aykırı bir uylaşıma dayandığından ötürü köleliğin adaletsiz olduğunu ileri süren kuramdır. Aristoteles önce kölenin özünün ne olduğunu göstermekle meşgul olur: Köle, özü itibarıyla 'hayatın idaresiyle ilgili bir araç', başka deyişle 'canlı bir mal'dır. Aristoteles buna farkında olmaksızın makine çağını önceden haber veren "eğer mekik, bir el kendisine yol göstermeden bez dokuyabilseydi, efendiler kölelere ihtiyaç duymazlardı' ünlü cümlesini ekler. Fakat köle bir üretim aracı değildir, eylem aracıdır; onun görevi şu veya bu özel eşyayı imal etmek değil, hayatın genel idaresine yardım etmektir. Yani burada tarım veya sanayiden çok ev hizmetlerinde kullanılan köle sözkonusudur.

Bundan sonra ortaya çıkan soru,[12] doğanın bu rolü yerine getirmek üzere özel olarak birini tayin etmiş olup olmadığıdır. Buna verdiği cevapta Aristoteles üstün olanla aşağı olan arasındaki karşıtlığa doğanın her yerinde, ruhla beden, akılla iştah, insanlarla hayvanlar, erkekle dişi arasında karşılaşıldığına ve iki şey arasında bu farklılığın olduğu her yerde onlardan birinin diğerine emretmesinin her ikisinin de çıkarına

---

I,3-7

I,5.

olduğuna işaret eder. Doğa insanlar arasında da aynı türden bir ayrım meydana getirmeye, bazılarına çalışmak için sağlam vücut verirken diğerlerini politik hayata kabiliyetli kılmaya eğilim göstermektedir. O halde bazı insanlar doğaları gereği özgür, diğerleri yine doğaları gereği köledir.

Ancak bunun tersi de ileri sürülebilir.[13] Mevcut şekliyle kölelik büyük ölçüde fethe dayanmaktadır ve bu tür bir kölelikten doğal olarak nefret edilmektedir. (Aristoteles'e göre) bu bakış açılarından her biri fazla ileri gitmekte ve diğerinin alanına tecavüz etmektedir. Güç, zorunlu olarak bir üstünlük içerir ve dolayısıyla bazıları tarafından hakkın temeli olarak görülür. Öte yandan ancak karşılıklı iyi niyete dayanan bir ilişkinin doğru olduğunu düşünme eğilimindeyiz. Fakat bu iki anlayıştan hiçbiri mükemmellik bakımından üstün olanın emretmesini isteyen arada yer alan anlayışa karşı savunulamaz ve her halükarda gelenek üzerine dayanan bir adalet türünün var olduğunu ve bundan dolayı savaş geleneğine uygun düşen köleliğin meşru olduğunu söylemek bir işe yaramaz. Bu görüşü savunanların kendileri soylu bir doğuşa sahip olan insanların veya Yunanlıların köle durumuna düşürülmesinin doğru olduğunu savunmakta tereddüt edeceklerdir. Temelde onlar da köleliği doğa bakımından aşağı düzeyde olmaya dayandırmak isteyeceklerdir. Var olduğu yerde kölelik aynı zamanda hem efendinin hem kölenin çıkarınadır.

Aristoteles'in kölelik gibi Yunanlıların gündelik hayatının son derecede alışılmış bir parçası haline gelmiş bir düzenlemeyi şeylerin doğasından kaynaklanan bir şey gibi görmesi, bize üzücü olarak görünmesi mümkün olmakla birlikte şaşırtıcı değildir. Yunan köleliğinin Roma köleliğini gözden düşüren ve çoğu zaman modern çağdaki köleliği de

---

I,6.

lekelemiş olan kötü uygulamalardan büyük ölçüde korunmuş olduğuna işaret etmeliyiz. Aristoteles'in köleliği tasvip etmesi, işaret edilmesi gereken bazı özellikler göstermektedir. 1) Aristoteles doğa bakımından özgür insanla, doğa bakımından köle insan arasındaki ayrımın arzu edilebilecek kadar açık olmadığını kabul eder. Ayrıca doğa bakımından köle olan birinin çocuğu zorunlu olarak doğa bakımından köle değildir.[14] 2) Savaşta fetih hakkına dayanan basit kölelik, meşru kabul edilemez. Savaşın sebebi adil değilse ne olacaktır? Bir Yunanlı hiçbir durumda diğer bir Yunanlıyı köleleştirmemelidir.[15] Aristoteles'in öğretisinde bu son nokta çağdaşlarına çok çarpıcı gelmiş ve kuramının ön önemli noktası olarak görünmüş olmalıdır. Bize gerici görünmesinin tersine bu görüş onlara çok devrimci bir görüş görünmüş olabilir. 3) Efendiyle kölenin çıkarları aynıdır. O halde efendinin otoritesini kötüye kullanmaması gerekir. O kölesinin dostu olmalıdır. Ona yalnızca emretmemeli, onunla tartışmalıdır.[16] 4) Tüm köleler bir gün azat edilebileceklerini ümit etmelidirler.[17]

Ancak Aristoteles'in kuramında tasvip edilemeyecek şey, onun insan soyunu çok keskin bir biçimde iki kısma ayırmasıdır. Oysa insanlık gerçekte hem ahlaki hem de entelektüel bakımdan insan tiplerinin sürekli bir derecelenmesini göstermektedir. Bu derecelenme ast-üst sistemini belirler ve muhtemelen de her zaman belirleyecektir. Ama böyle bir sistemde hiç kimse yalnızca 'canlı bir alet' olarak görülemez. Aristoteles'in sorunu ele alma tarzı gizil olarak onun kendi kuramının reddini içermektedir, çünkü o, kölenin sadece bir bedeni olan bir var-

---

14 1254 b 32-39,1255 b 1-4.

I,6.

1255 b 9-14,1260 b 5-7, 1278 b 33.

1330 a 32.

lık olmadığını, yalnızca bir emre itaat etmesini değil, aynı zamanda bir akıl yürütmeyi izlemesini mümkün kılan aşağı düzeyden bir aklı olduğunu kabul etmektedir. Aynı şekilde kölenin köle olarak efendisinin dostu olamayacağını kabul etmekle birlikte insan olarak öyle olabileceğini söylemektedir.[18] Ama onun doğası bu şekilde ikiye bölünemez. Kölenin insan olması basit bir canlı alet olmasıyla bağdaşamaz.

SERVET KAZANMA

Politika'nın bundan sonra gelen[19] ve Aristoteles'in ekonomi politiğe ana katkısını oluşturan kısım[20], 1. Kitabın ana konusuna servet kazanmanın ev yönetimiyle ilişkisinin ne olduğu sorusuyla bağlanan kısımdır. Aristoteles bu soruya, servet kazanmanın iki türü arasında ayrım yaparak cevap verir.[21] Bunlardan ilki, yaşamak için zorunlu olan doğal ürünleri biriktirmekten ibaret olan doğal türdür. Aristoteles bunu üç ana bölüme ayırır: toplayıcılık, (kendi içinde korsanlık ve eşkiyalıkla balıkçılık ve asıl anlamında avcılık olarak iki alt kısma ayrılır) avcılık ve çiftçilik. Bu türün doğal sınırını belirleyen, insanın beslenme ve giyimle ilgili ihtiyaçlarıdır. O, ev yönetiminin ve politikanın bir parçasını[22] veya ev yöneticisinin veya devletin esas görevi bu şekilde toplanmış olan şeyi kullanmak olduğundan, daha çok ön koşulunu[23] oluşturur.

---

18 *Nikomakhos'a Etik*, 1161 b 5.

I, 8-11.

Aşağıda 165 vd. a bkz.

1258 b 27-33 de buna üçüncü bir servet edinme biçimi-madencilik, odun kesme- eklenir. Problemin bütünüyle ilgili olarak bkz. J.Cook Wilson, *Class. Rev.* X,184-9.

1256 b 26.

1256 a 11,1258 a 19-37

Zenginliği kazanmanın bu ilk türüyle ikinci türü arasında bulunan şey, trampadır.[24] Aristoteles bu noktada şeylerin kullanım değeriyle değiştokuş değeri arasında daha sonra ün kazanacak olan ayrımını ortaya koyar: Bir ayakkabı giyilebilir veya bir başka şeyle değiştokuş edilebilir. Bu iki durumda da o 'kendinde' bizim işimize yarar, fakat ancak ilk durum, onun 'asıl anlamında' kullanımı, başka hiçbir şey olarak değil de kendisi olarak kullanımıdır. Trampa bir noktaya kadar, yani yaşamak için zorunlu olan şeylerin kazanılması ölçüsünde doğaldır.

Zenginliğin ikinci, doğal olmayan kazanılma biçimi malların mallarla değil, parayla değiştokuş edilmeye başlandığı zaman ortaya çıkar. Aristoteles'in paranın işaret ettiği içsel özellikleri, 1) mallara göre daha kolay taşınabilir olması, 2) değiştokuşa sağladığı rahatlık dışında kendisi bakımından bir yararının olmasıdır. Bu, madeni para için doğrudur ve Aristoteles'in kâğıt paranın kullanımını önceden görmemiş olması şaşırtıcı değildir. Daha şaşırtıcı olan, onun trampadan başka bir yolla, ticaret yoluyla gerçekleştirilen servet edinmenin hiçbir biçimini doğal kabul etmemesidir. Bu konudaki itirazı ahlaki bir temele dayanmaktadır. O, yaşamı sürdürmek için zorunlu olanın ötesine geçen sınırsız bir biçimde zenginlik peşinde koşmayı mahkûm etmektedir. Ama kendisi için zenginlik peşinde koşma olayının, birinci, yani malların biriktirildiği ve değiştokuşun henüz ortaya çıkmadığı en erken bir dönemde de pekâlâ olabileceği yanında değiştokuşun kendisinde de malların parayla değiştokuş edilmesinde olduğu kadar kazanç elde etmenin mümkün olduğunu dikkate almamaktadır. Mahkûm ettiği tüccar sınıfının da topluma yararlı bir hizmette bulunduğu ve yalnızca böyle yaptığı için kazanç sağladığını da görmemektedir. Onun görüşü ticareti özgür bir insana yakışmayan bir meslek olarak gören Yunanlıların sıradan ön

---

24 I,9.

yargısını gereğinden fazla yansıtmaktadır.

Aristoteles doğal olmayan servet kazanma türleri içinde en kötüsünün tefecilik olduğunu düşünmektedir; çünkü tefecilik, kendisi zaten doğal olmayan bir icat olan paranın asıl amacı için, yani değiştokuş için değil, daha da doğaya aykırı bir amaç için kullanılmasıdır.[25] Burada yine haksız tefeciliğe karşı anlaşılabilir bir ahlaki ön yargı Aristoteles'in sermayenin borç verilmesi sayesinde ekonomiye sağlanan hizmetleri görmesine engel olmaktadır. O burada şüphesiz sanayiyi mümkün kılan borç vermeyi değil, kendisini, borç verenin kölesi yapan koşulları kabul etmek zorunda kalan zavallı bir insanın içinde bulunduğu çaresizlik üzerine oynayarak onun durumundan yararlanmayı mümkün kılan borç vermeyi düşünmektedir.

Aristoteles bu kitabı, ailede uygulanma durumunda olan farklı egemenlik biçimlerine ilişkin bir tartışmayla bitirmektedir:[26] Kölenin düşünüp taşınma yetisi yoktur. Kadının böyle bir yetisi vardır, ama gücü olmayan bir yetidir bu. Çocuğun da böyle bir yetisi vardır ama o henüz olgunlaşmamıştır. Bunun sonucu olarak efendinin kölesi üzerine yönetimi despotça, kocanın karısı üzerindeki yönetimi anayasaca, babanın çocuklar üzerine yönetimi kralca olacaktır. Böylece aile ilerde devlette ortaya çıkacak olan belli başlı üç yönetim biçimini içinde bulundurmaktadır.

---

25 1258 b 2-8. Aristoteles'in öğretisi ve bu öğretinin daha sonra yol açtığı gelişmeler için bkz. *Economica*, 1922,s. 105-111.
I,12,13.

İDEAL DEVLETLER

Aristoteles II. Kitapta tarihte kaydedilmiş en beğenilen anayasalar ve yasamalarla, önerilmiş olan ideal devletlerin eleştirisel bir incelemesine girişmektedir. Amacı bundan hareketle bu alanda tasarlanmış ve gerçekleştirilmiş olan en iyi şeyleri ortaya koymaktır. Bu kitapta Aristoteles sözlerine Platon'un *Devlet*'inin eleştirisiyle başlar. Önce Platon'un kadın ve çocukların ortaklığıyla ilgili önerilerini ele alır.[27] Bununla ilgili kanıtları başlıca ikidir: 1) İlki, Platon tarafından ortaya konan 'bir devlette birlik ne kadar tamsa, o kadar iyidir' ilkesinin yanlış olduğudur. Devletin doğası, birçokluk olması, benzer olmayan öğelerin birçokluğu olmasıdır. Devleti, Aristoteles'in farklılaşmamış bir bütün olarak düşündüğü aileden ayıran, onun bu özelliğidir. Devlette bir işlevler çeşitliliği vardır. Bu, bazılarının emretmesi, bazılarının ise itaat etmesinin gerektiği söylenerek özetlenebilecek bir işlevler çeşitliliğidir. Ancak Aristoteles burada Platon'un devletini gerçekten kurma tarzını unutuyor görünmektedir. Çünkü Platon, devletteki işlevler çeşitliliğinin gayet iyi farkındadır ve bunun sonucu olarak onun üyelerini birbirinden açıkça ayrı üç sınıfa bölmektedir O kadın ve çocukların ortaklığını bunlar içinde sadece ikisi, yani yöneticiler ve savaşçılar sınıfı için ön görmektedir ve Aristoteles ancak bu iki sınıfın için Platon'un gereğinden fazla birliği hedeflediğini söylemekte haklı olacaktır. 2) Devlet için birlik gerçekten doğru bir ideal olsa bile, Platon tarafından ön görülen toplumun gerçekleşme şansı az olacaktır.[28] Platon'a göre birlik, bütün insanlar aynı şeyler için 'benim' veya 'benim değil' dedikleri zaman elde edilecektir. Ancak Aristoteles, Platon'un devletinde bir çocuğun belli

---

II,2-4.

II,3.

bir yaştaki koruyucuların tümü tarafından benimsenmesi anlamında hepsinin çocuğu olacağını, ama her birinin çocuğu olması anlamında hepsinin çocuğu olamayacağına işaret eder. Hiç kimse böyle bir çocuğa gerçekten kendisinin olan bir çocuğa duyacağı duyguyu duymayacak, göstereceği ilgiyi göstermeyecektir Herkesin işi olan şey, hiç kimsenin işi değildir. Bu devlette her yurttaşın bin çocuğu, her çocuğun bin babası olacaktır. Bu koşullarda çocuklarla babalar arasında ancak zayıf bir dostluk meydana gelecektir. Bu koşullarda insanın gerçek bir kuzeninin olması, onun Platoncu anlamda bir çocuğunun olmasından çok daha iyi olacaktır.

Aristoteles'in görüşü, bir varlığa duyulan sevginin yoğunluğunun ancak bu sevginin alanının daraltılmasıyla elde edilebileceğidir, Platon'un çocuk bakımevi ve yetimhanenin, anne babalar öldükleri ve sorumluluklarını yerine getirme gücüne sahip olmadıkları zaman değil, her durumda anne babaların yerini alması gerektiği önerisi arzu ettiği sonucu meydana getirmeyecek gibi görünmektedir. Aristoteles'in mevcut kurumlara inancı, kötü uygulamalarına bakarak onların faydasını görmeyi reddetmemesi, burada haklı çıkarılmasını bulmaktadır. Hegel'in haklı olarak söylediği gibi eğer idealizm ideali başka yerde bulma ümidiyle reel olanı ortadan kaldırmaktan çok ideal öğeleri reel olanın kendisinde görme gücüyse, Aristoteles'e kıyasla Platon yeterince idealist değildir.

Mülkiyetle ilgili olarak[29] Aristoteles mevcut uygulama içinde mümkün üç değişik biçimi ayırt etmektedir:

1) Toprağın özel mülkiyeti, ürünlerin ortak kullanımı,
2) Ortak mülkiyet, özel kullanım,
3) Ortak mülkiyet, ortak kullanım.

---

[29] II,5.

Aristoteles şu noktalara dikkati çekmektedir: 1) Bir ortak mülkiyet sisteminde çok çalışıp az kazananlar, az çalışıp çok kazananlardan şikâyetçi olacaklardır. b) Ortaklaşa bir hayat, özellikle ortak mülkiyet, yol arkadaşları örneğinin gösterdiği gibi büyük bir çatışma konusudur. c) İnsanlar kendilerinin olan bir şeyde daha iyi çalışırlar. d) Mülkiyet duygusu, kendini sevmenin bir biçimi olduğundan, insan için bir haz kaynağıdır. e) Mülkiyetin insanın dostlarına yardım etmek için kullanımı, bir başka haz kaynağı ve erdemi uygulamak için bir fırsattır. f) Özel mülkiyetten doğan kavgalar, onun özel mülkiyet olmasından değil, insan doğasının bozukluğundan kaynaklanmaktadır. g) Platon aşırı bir birleştirmeyi hedeflemektedir; oysa devlet bununla değil, eğitimle bir toplum haline getirilebilir. h) Platon ortaklaşacılığını yalnızca koruyuculara uygulamayı düşünür gibidir. Neden inançlarını savunmak cesaretini göstermemiş, çiftçilere de uygulamamıştır? ı) Koruyucuları mutluluktan yoksun bırakıp devletin mutluluğunun yeterli olacağını söylemek ne işe yarar? Mutluluğu yalnızca bireyler tadabilir.

Bütün bu nedenlerle Aristoteles yukarda önerilen üç şıktan birincisini -özel mülkiyet, ortak kullanım- diğer ikisine karşı savunur. Bu konudaki görüşünü somut bir biçimde şöyle örnekleyebiliriz: bu iki şeyin birleşimiyle zenginler resim galerilerine, parklarına ve av alanlarına halkın en özgür bir biçimde girmesine izin vereceklerdir. Toplumculuk, sanayinin devlet tarafından daha iyi düzenlenmesi anlamına geliyorsa, Aristoteles'in ondan hoşlanacağını söyleyebiliriz, çünkü o, devletin işlevleri hakkında *laissez faire*'ciliği savunan bireyci okuldan daha pozitif bir görüşe sahiptir. Ancak toplumculuk özel sektörü çalışmasının meşru meyvesinden yoksun bırakma, insanlar arasındaki doğal yetenek ve çalışma farklılıklarını sürekli olarak ortadan kaldırmaya yönelecek bir mülkiyet eşitliği yaratma girişimi anlamına geliyorsa, Aristoteles bir

toplumcu değildir, bireycidir ve hiç kimse bireyciliğin sağduyusunu onun kadar iyi ifade etmemiştir. Onun bireyciliğin temel ekonomik kanıtını, insanların çalışmalarının meyvelerinin doğrudan kendileri ve çocuklarına geri dönmesi durumunda onların ortak bir fona aktarılması durumuna oranla daha iyi çalışacaklarını söyleyen kanıtı fazla vurgulamadığı fark edilecektir. Aristoteles hayatın devamı ve iyi hayat için ihtiyaç duyulanın ötesinde servet biriktirilmesini daha önce mahkûm etmişti. Onun devletinin yurttaşlarının kendilerini tümüyle bir işe vermemeleri ve yapmış oldukları kamu hizmetlerinden çıkar sağlamamaları gerekir. Ana kanıtı, temelde, mülkiyetin de aile gibi kişiliğin doğal ve normal bir uzantısı, bir haz kaynağı ve iyi etkinlik fırsatı olduğudur. Zenginliklerin ortaklaştırılması, ilke olarak, bencilliği ortadan kaldırmaya yönelik yasamayla ilgili bir önlemdir. Fakat bencilliğin kökleri yasamayla ortadan kaldırılamayacak kadar derinlere uzanmaktadır. Onun kaynağı insanın kusurlu doğasında bulunur. Gerçek çaresi ise, Platon'un da görmüş olduğu gibi eğitimden, insanları servetlerini özgeci bir ruhla kullanmaya ve bireysel olarak kendilerine ait olan şeyin ortak kullanımına kendi istekleriyle razı olmaya götürecek tek şey olan 'anayasanın ruhuna uygun' eğitimden geçer.[30]

Daha sonraki bir bölümde[31] Aristoteles mülkiyetin eşit olarak paylaştırılmasını destekleyen önerileri inceler. O, nüfus artışının tesis edilebilecek her türlü eşit mülkiyet dağıtımını sürekli olarak ortadan kaldıracağı, eşitleştirilmesi gereken şeyin insanların servetleri değil arzuları olması gerektiği, ihtiyaçların doğurduğu ve sözü edilen önerilerin çare olabileceği suçların sadece küçük haksızlıklar olduğu, yurttaşların servetinin sadece toplumun refahı düşüncesiyle değil, aynı zamanda

---

[30] 1337 a 14.

II,7

dış tehlikeleri savuşturma gücüne sahip olmanın zorunlu olduğu düşüncesiyle belirlenmesi gerektiği görüşündedir. Bütün bunların sonucu şudur: "En soylu doğaları, daha fazla şey arzulamamalarını sağlayacak, daha az soylu doğaları ise daha fazla şey elde etmelerini önleyecek bir şekilde eğitmek daha iyidir."

DEVLET VE YURTTAŞ

III. Kitapla birlikte *Politika*'nın merkezi ve en önemli kısmına gireriz. Bu kitapta ortaya atılan ilk soru devletin ne olduğu sorusudur. Problemin Aristoteles için büyük pratik anlamı vardır. Bu problem, yeni bir yönetimin, devrik yönetimin eylemlerinin sorumluluğunu, onların devletin eylemleri olmadığı bahanesiyle üzerinden atma yönündeki teşebbüsleri ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Devlet, yurttaşlardan oluştuğundan, Aristoteles yurttaşın kim ve ne olduğunu sorarak işe başlar. 1) Belli bir yerde oturma, yurttaşı karakterize etmek için yeterli değildir, çünkü aynı yerde, orada ikamet eden yabancı uyruklular ve köleler de oturabilir. 2) Dava açma hakkı ve dava edilme de bir insanı yurttaş yapmaz, çünkü bu hak, antlaşmayla, bir yerde oturan yabancılara da verilebilir. Bu insanlar, asıl anlamında yurttaş olmak için gereğinden fazla genç veya gereğinden fazla yaşlı insanlar gibi, yalnızca sınırlı bir anlamda yurttaştırlar. 3)Yurttaşlardan doğmak da insanı yurttaş yapan şey değildir, çünkü ilk yurttaşları yurttaş yapan şey nedir?[32] Sözcüğün asıl anlamında yurttaşı yurttaş yapan şey, adaletin yönetiminden pay almak ve yönetici meclisin bir üyesi olmaktır. Ancak farklı türden anayasalar gibi bir cinsin türleri kendi aralarında değer

---

32 1275 b 21-34.

sırasına göre sınıflandırılabilirlerse, fazla ortak bir şeye sahip olmazlar. Bundan, yönetim biçimine göre 'yurttaş' sözcüğünün anlamının farklı olduğu ortaya çıkar. Yukarda verilmiş olan tanım özel olarak demokrasi için geçerlidir. Sparta ve Girit gibi diğer devletlerde ise yasama ve yargılama gücüne bütün yurttaşlar değil, sadece bazı özel mevkileri ellerinde tutanlar sahiptir.[33]

Aristoteles'in yurttaş kavramı, çağdaş yurttaş kavramından büyük ölçüde farklıdır, çünkü Aristoteles'in düşündüğü temsili değil, doğrudan bir yönetimdir. Onun yurttaşı, sadece yöneticilerini seçme konusunda söz sahibi olmakla yetinmez; her yurttaşın yalnızca sırası geldiğinde yürütmenin üyesi olması anlamında değil, Aristoteles için çok daha önemli bir alanda, üyesi olduğu devleti yönetecek yasaların yapımına katkıda bulunması anlamında yönetmesi gerekir. Çünkü Aristoteles'e göre yürütmenin görevi göreli olarak önemsiz bir şey, genelliklerinden ötürü yetersiz kaldıklarında yasaları tamamlama görevidir.[34] Aristoteles'in yurttaşlar grubunun sayısını o kadar dar tutmasının nedeni yurttaşın görevlerine ilişkin bu çok yüksek anlayışıdır. Aristoteles temsilcilerini seçme gücüne sahip olabilecek çiftçi veya işçinin doğal olarak yönetme gücüne sahip olmadığı görüşündedir.[35] Fakat o bununla sadece politik ayrıcalıkların, başlangıçta bu ayrıcalıkları kullanma niteliğine fazla sahip olmayanlar üzerinde meydana getirebileceği eğitici etkileri feda etmekle kalmamakta, aynı zamanda nüfusun büyük çoğunluğunu yurttaşların dışında tutarak devletin istikrarını tehlikeye atmaktadır.

Şehir devletinde yurttaşlık sıfatı, şehrin nüfusunun büyük bir kesimini dışarıda tutmakla kalmamaktaydı; *Ekklesia* ve mahkeme üyeliği

---

33 III,1.

III,16.

III,5.

sıfatını gerektirdiği için sömürgelere ve uyruk şehirlere kadar da genişletilemezdi. Çağdaş devletlerin, 'yalnızca fethedilmiş nüfusları fatihlerine değil, uzak sömürgeleri de metropole bağlamalarını' mümkün kılan şey, kişisel bir egemene bağlılık yönündeki feodal anlayış olmuştur.[36]

Yurttaş artık tanımlanmış olduğu için devleti, 'hayatın sürmesini sağlayan ihtiyaçların karşılanması için kendi kendine yeten yurttaşlar topluluğu' olarak tanımlayabiliriz. Aristoteles bundan sonra baştaki soruya, bir devlet eylemini karakterize eden şeyin ne olduğu sorusuna döner.[37] Bu soru bizi devletin kimliğini oluşturan şeyin ne olduğu sorusuna götürür. Bu, yer ve bu yerde oturanların kimliğinde mi yatar? Şüphesiz hayır. Bileşimin yasası değiştiğinde bileşim de değişir. Dor ve Frig üslupları aynı sesleri içerirler, ama aynı üslup değildirler. Aynı şekilde devletin kimliğini belirleyen, anayasanın kimliğidir. Ama bu başlangıçtaki sorunun çözümüyle, yani yeni bir yönetimin eskisinin yükümlülüklerine yerine getirmek zorunda olup olmadığıyla ilgili olarak bizi ileri götürmez.

Aristoteles yurttaşlıkla ilgili yeni bir noktayı açıklığa kavuşturur.[38] Devlette farklı roller oynayacakları için bütün yurttaşların erdemi şüphesiz aynı değildir. Ama onların hepsinin ortak bir hedefleri vardır: devletin güvenliği. Ve biz yöneticiyle uyruğun erdeminin, ilkinin hiçbir şekilde ikincinin erdemine ihtiyaç duymayacağı ölçüde farklı olduklarını düşünmemeliyiz. Nasıl yöneteceğini bilmekle nasıl boyun eğeceğini bilmek arasındaki zıtlık, ancak uşakların yaptığı işler konusunda sözkonusudur. Efendilerin onları yapmak için nasıl davranmak gerektiğini bilmelerine ihtiyaçları yoktur. Ama özgür bir insanın başka insanları

---

36 E. Barker, *Political Theory of Plato and Aristotle*,299.

37 III,3.

38 III,4.

nasıl yöneteceğine dair bilgi, ancak daha önce özgür bir insan olarak başka özgür insanlara itaat etme uygulamasıyla kazanılabilir, nasıl ki askerlik mesleğinde komuta etmek, ancak itaat etmekle öğrenilebilirse. Sadece yönetimle ilgili bilgelik, yöneticiye özgüdür, onun sahip olduğu diğer erdemler uyruğa da ait olmalıdır.

Bu konuda birbirine çok yakın ve karıştırılması kolay olan iki problem vardır. Yurttaşlık sıfatının özü nedir ve bu sıfata sahip olmak için gerekli nitelikler nelerdir? 'Anne babasının kendisi yurttaş olan, yurttaştır' denildiğinde ikinci soruya cevap verilmiş olur. Aristoteles'i asıl ilgilendiren ilk sorudur ve ikinci sorunun doğru cevabı birinci sorunun cevabından çıkar. Eğer yurttaş olmak, belli işlevleri yerine getirmekten ibaretse, bu sıfata sahip olmak için zorunlu olan nitelik, onları yerine getirme yeteneği olacaktır. 'Yurttaş olmak nedir?' sorusunu cevaplandırırken Aristoteles kısmen kendi akıl yürütmesine kısmen sözcüğün alışılagelen kullanımına dayanır: Bir yurttaş sadece bir şehir devletinin uyruğu veya varlığı için bir alet değil, onun bir üyesi olmalıdır. Bir üyenin asgari işlevleri nelerdir? Yasal statü, yani dava açma veya mahkeme önüne çıkma hakkı, yeterli değildir. Aristoteles burada gündelik kullanıma başvurur: Bu haklar yurttaş olarak adlandırılmayan çok sayıda insana da verilmektedir. Yurttaşa özgü olan işlevleri seçiminde Aristoteles zamanının Atina'sının uygulamalarını izler: Bir jüri üyesi ve meclis üyesi olmak, yurttaşı oluşturan asgari işlevlerdir. Birincisi, yurttaş kavramında biraz ilineksel bir şey gibi görünmektedir: Jüri sistemleri olmayan, bununla birlikte içinde yurttaşlık sıfatının geniş ölçüde yaygın olduğu yönetim biçimleri olabilir. Aynı şekilde yönetimle ilgili meclis üyeliği de zorunlu olarak yurttaşlık sıfatını meydana getiren bir şey olmayabilir. Aristoteles temsili bir yönetim biçiminin imkânını öngörmemektedir. Biz yurttaşlık sıfatının asgari koşulunu daha ziyade meclis üyelerinin

seçiminde oy hakkına sahip olmak olarak görmek eğilimdeyiz.

Aristoteles'in zanaatçılar sınıfını yurttaşlık hakkının dışında tutması bizi şaşırtabilir. Bu dışta tutmanın nedeni "bir zanaatçının hayatının erdemin uygulamasıyla bağdaşmaz olmasıdır" [39] Bu bağdaşmazlığın nedeni ikidir: 1) ilki, onun boş zamanının olmamasıdır. Bu kanıt, temsili yönetim biçiminin icat edilmesiyle gücünü kaybeder. Emekçinin yönetim meclisinde oturmak için zamanı olmayabilir, ama oy kullanmaması için hiçbir neden yoktur. 2) Aristoteles kol gücüyle çalışmanın ruhu gerçekten alçalttığını ve onu aydınca bir erdemin uygulaması için yeteneksiz kıldığını ileri sürer. Burada da Aristoteles'in yargısı fazla geneldir.

Aristoteles'in zanaatçıları yurttaşlıktan dışlamasına karşılık Platon onları yurttaşlar arasına kabul eder. Ama aslında arada küçük bir fark vardır, çünkü Platon onlara sadece boyun eğme işlevini yükler, Aristoteles'in onları yurttaşlar grubu içine sokmamasının nedeni de onların daha yüksek bir işlev için uygun olmamalarıdır. Bu iki bakış tarzı arasındaki fark o halde tümüyle yurttaşlık sıfatı ile ilgili olarak verilen tanıma dayanmaktadır. Aristoteles'in onun zorunlu olarak aktif politik görevler içerdiğini düşünmesine karşılık Platon bu görüşü paylaşmaz. Başka birçok yerde olduğu gibi burada da Aristoteles'in pek sevdiği amaç-araç formülünü biraz aceleyle uyguladığını düşünmekten kendimizi alamıyoruz. Çünkü toplum biri sadece diğerinin mutluluğu için araç ödevi gören iki kısma ayrılamaz. Her insan kendisi için yaşanmaya değer bir hayatı yaşama yeteneğine sahiptir ve en iyi eğitim görmüş üyeleri kadar en basit üyelerinin de haklarını sağlamak, devletin görevidir. Sırf eşitlikçi kuramlar bu yönde fazla ileri giderler. İyi bir hayatı yaşamak konusunda bazı insanları daha kabiliyetli kılan yetenek farklılıklarını yok sayma eğilimi gösterirler. Aristoteles'in kuramının

[39] 1278 a 20.

meziyeti bize bu farklılıkların var olduğunu hatırlatmasındadır. Fakat toplumun, devletin kısımlarıyla onun varlığının basit koşullarına bölünmesi zorunlu olarak yetersizdir, çünkü bu ne yeteneklerin karmaşık hiyerarşisinin, ne de Aristoteles'in bir başka yerde üzerinde ısrar ettiği 'talihsiz durumlarda bile parıldama' gücüne sahip olan[40] erdemin gücünü hesaba katmaktadır.

ANAYASALARIN SINIFLANDIRILMASI

Aristoteles yurttaşlık sıfatıyla ilgili bu düşüncelerden anayasaların sınıflandırılmasına geçer.[41] Bir anayasa, bir devlette egemenliklerin, özellikle de en yüksek görevlerin örgütlenmesi olarak tanımlanır. Anayasanın doğası, otoritenin merkezine bağlıdır. Devlet, ortaya çıkışını, insanların ortak çıkarları için bir araya gelmelerine borçludur. Bu durum efendiyle kölenin bir araya gelmesinden farklıdır, çünkü bu ikincide amaç esas olarak efendinin çıkarlarıdır, kölenin çıkarları ise ancak köle öldüğünde efendinin çıkarlarının bundan zarar görmesi ölçüsünde göz önüne alınır. O halde sadece ortak çıkarları göz önüne alan yönetimler doğru yönetimlerdir. Yöneticilerin çıkarlarından başka bir şeyi göz önüne almayan yönetimler ise sapma biçimlerdir. Böylece yönetimin amacı olan motif, bize belli başlı yönetimler arasındaki bölünmeyi verir. Sözü edilen iki yönetim biçiminin her biri içinde, bir kişi, bir azınlık veya çoğunluk tarafından uygulanan yönetimler olabilir.[42]

---

40 *Nikomakhos'a Etik*, 1100 b 30.
III,6-9.
III,7

Doğru Anayasalar	*Sapma Biçimleri*
Krallık	Tiranlık
Aristokrasi	Oligarşı
Politeia[43]	Demokrasi

Bu sınıflama, esas olarak Platon'un *Devlet Adamı*'ndaki bir sınıflamadan[44] alınmıştır, fakat Platon'da bölme ilkesi farklıdır. Platon yasaya saygı gösterip göstermemelerine göre anayasaları birbirinden ayırır. Aristoteles bu ayrımdan demokrasi ve oligarşinin alttürlerinden her birini diğerinden ayırmak için yararlanır. Platon ayrıca bu iki temel grup içinde yöneticilerin sayısına göre üç tür belirler; oysa Aristoteles niteliksel bir ayrımı tercih eder. Çünkü sadece sayısal bir ayrımın kullanılması ortaya bir güçlük çıkarır:[45] Zengin bir çoğunluğun yönetimi bir demokrasi olmadığı gibi yoksul bir azınlığın yönetimi de oligarşi değildir. Ama eğer tanımımızda yöneticilerin sayısı kadar zenginlik derecesini de hesaba katarsak ve oligarşiyi, zengin bir azınlığın yönetimi, demokrasiyi yoksul bir çoğunluğun yönetimi olarak tanımlarsak, dört mümkün birleştirmeden ikisini dışarıda bırakmış oluruz. Çünkü sayı ilkesi, gerçekte uygulanamaz. Oligarşi, özü itibarıyla zenginlerin yönetimidir, demokrasi ise yoksulların yönetimi. Bu bakış açısından *politeia* (anayasal yönetim), orta sınıfın yönetimidir.[46] Bazen bir orta sınıfın eklenmesiyle halkın zenginler veya ileri gelenler ve yoksullar veya *demos*

---

43 Aristoteles bu anayasaya onu işaret etmek için uygun bir terim olmadığı için '*politeia*' cins ismini vermektedir. *Nikomakhos'a Etik*'te (1160 a 36) onu 'timokrasi' ve mülkiyete dayanan anayasa olarak adlandırmaktadır.

297 c-303 b.

III,8.

46 IV,11.

olarak ikiye bölünmesi Aristoteles'in sınıflamasının en genel olarak dayandığı temel ilkedir.[47]

Bununla birlikte başka bir yerde[48] iki ilkeyi birleştirerek Aristoteles demokrasiyi yoksul bir çoğunluğun yönetimi, oligarşiyi zengin bir azınlığın yönetimi olarak tanımlar. Ancak bu tanım, belli başlı anayasa türlerinin ayırt edici karakterleri üzerinde tamamen özel bir tarzda ısrar ettiği bir pasajda bulunmaktadır ve bu iki koşulu karşılayanın ancak en dar anlamındaki demokrasi ve oligarşi olduklarını varsayabiliriz. Bir başka pasajda bir oligarşinin yöneticileri daha doğru bir biçimde doğuştan soyluluk, zenginlik ve eğitimle, demokrasinin yöneticileri ise aşağı bir soydan gelme, yoksulluk ve orta kalitede bir mesleğe sahip olmakla karakterize edilirler.[49]

Anayasalar arasındaki ayrımı tesis etmenin başka bir tarzı vardır: İktidarın dayandığı ilkenin ne olduğu sorulabilir. Oligarşiyle ilgili olarak cevap, onun 'zenginlik' olacağıdır. Gerçekten oligarşik bir devlette en önemli görülen şey, zenginliktir ve doğal olarak oligarşiler insanlara onların ülkenin zenginliğine katkıda bulunmaları temelinde iktidar verirler. Fakat demokrasilerde yoksulluk, iktidar vermenin temelini oluşturmaz. Demokrasiler özgürlük durumunu temele alarak iktidar verirler ve onu bütün insanlar arasında eşit olarak paylaştırırlar. Krallık ve aristokrasilerde iktidarın kendisine göre verildiği ilke, yöneticilerin tek olması veya az sayıda olması değil, kralın en yüksek erdemi veya yönetici sınıfın göreli erdemidir. Aynı şekilde tiranın iktidarının güç ve hileye dayanmasına karşılık anayasal yönetim (politeia) iktidarı zenginlik ve sayının ikili ilkesi veya Aristoteles'in bazen dediği gibi daha alçak gönüllü bir erdem, asker yurttaşın erdemi temeli üzerine dayandırır.

1291 b 15 vd.,1302 b 40-1303 a 13,1304 a 38-b 4.

1290 a 30-b 20.

1317 b 38.

Bir başka yerde[50] devletle ilgili farklı bir çözümleme kendini gösterir. Hayvan türlerini saymayı istesek, öncelikle hayvansal hayat ve onun farklı biçimleri için zorunlu organları belirlemekle başlarız ve onların bütün mümkün birleşimleri o kadar çok sayıda hayvan çeşidini ortaya koyar. Devletin organları çiftçi sınıfı, işçi sınıfı, tüccar sınıfı, köleler, askerler, yargıçlar, pahalı kamu hizmetlerini yerine getiren sınıf, memur sınıfı ve düşünüp taşınan sınıftır.[51] Devletin bu işlevsel çözümlemesine anayasaların sınıflandırılması karşılık olacaktır. Ancak hiç kimsenin aynı zamanda zengin ve yoksul olmasının mümkün olmamasına karşılık bir aynı insan aynı anda bu işlevlerden birden fazlasını yerine getirebilir. Bundan anayasaları demokrasi ve oligarşi diye sınıflandıran yaygın görüş çıkar. Bununla birlikte devletin işlevsel çözümlemesi Aristoteles'in bize fiilen verdiğinden daha iyi bir anayasalar sınıflamasına temel ödevi görebilirdi. Bu sınıflama *Politika*'da bazı yerlerde[52] kendini göstermekteyse de hiçbir yerde sonuçlarına kadar götürülmemiştir.

Bu farklı bakış açılarının benimsenmesi Aristoteles tarafından yapılmış anayasalar sınıflamasını izlemeyi güçleştirmektedir. Fakat bu sınıflama ciddi çelişkilere götürmemektedir ve Aristoteles'in çeşitli anayasaları, eğer tek bir bölme ilkesi benimsemiş olsaydı olabileceğinden daha somut kılma avantajına sahiptir. Hatta biz Aristoteles'in tek bir bölme ilkesine göre gerçek türleri sınıflamaya karşı uyarısından yararlanabiliriz.[53]

---

50 1290 b 22-1291 b 13.

1328 b 2 vd., buna rahipler sınıfını da ekler

1297 b 39,1316 b 39 vd,1318 a 21 vd.

Hayvanların Kısımları Üzerine, I,1.

Onun ana bölme ilkesi ve alt-bölme ilkeleri kendi aralarında farklı anayasa türlerini birbirinden ayırt etmek için bugün de kullanılmaktadır. İlki bizim anayasal yönetimle despotik yönetim arasındaki ayrımımıza karşılık olmaktadır. Ve yine biz de, Aristoteles'in yaptığı gibi monarşi, oligarşi, aristokrasi ve demokrasi arasında ayrım yapmaktayız. Fakat günümüzde yönetimler arasındaki başka bazı ayrım çizgileri aynı ölçüde büyük önem kazanmıştır. Bunlar örneğin doğrudan yönetimlerle temsili yönetimler; üniter devletlerle federasyonlar ve imparatorluklar; merkeziyetçi yönetimlerle merkezi olmayan yönetimler; yazılı anayasalarla yazılı olmayan anayasalar; esnek anayasalar ile katı anayasalar arasındaki ayrımlardır. Ve temsili bir yönetimin monarşik mi aristokratik mi yoksa demokratik mi olduğunu söylemek, doğrudan bir yönetimin böyle olduğunu söylemekten daha zordur.

Politika'nın en güzel bölümlerinden birinde[54] Aristoteles aristokrasi, oligarşi ve demokrasi yanlılarının iddialarının adalet kavramının farklı uygulamalarına dayandığını gösterir. Adaletin eşitlere eşit, eşit olmayanlara eşit olmayan bir tarzda davranma olduğu konusunda herkes hemfikirdir. Sorun, eşitleri ve eşit olmayanları meydana getiren şeyin ne olduğunu bilmektir. Zenginlik bakımından başkalarından üstün olanlar, onlardan her bakımdan üstün olduklarına inanırlar ve devletten zenginlikleriyle orantılı bir pay talep ederler. Özgür insan olma durumu bakımından başkalarına eşit olanlar ise onlara her bakımdan eşit olduklarına inanırlar ve bütün özgür insanlar için eşit politik haklar talep ederler. Oligarşi ve demokrasi bundan çıkar. Ama devletin varlık nedeni ne her yurttaşı haksızlığa karşı korumak için bir ittifak olmasıdır -ki bu durumda her birey kendini ve yalnızca kendini düşünecektir-, ne de malların değiştokuşudur - ki bu durumda da iktidara

III,9.

sahip olacak olan, zenginler olacaktır- Devletin tek amacı zenginlik olsaydı, aralarında ticari anlaşmalar imzalamış olan iki devletin tek bir devlet olması gerekirdi. Tek bir devletin, ortak egemenleri olması ve tüm üyelerinin iyiliğini hedeflemesi gerekir. Ahlaki bir erek olmaksızın devlet yalnızca bir ittifak ve yasa yalnızca bir uylaşım, insanları iyi kılma yönünde pozitif bir güce sahip olmaksızın sadece adaletsizliğe karşı koruyan bir güvence olur. İki devlet, ortak bir sınırları olsa ve yurttaşları birbirleriyle evlenme ve ticaret yapma hakkına sahip olsalar bile, tek bir devlet olmazlar. İki devletin tek bir devlet olmamasının nedeni, onlar arasında herhangi bir mesafenin olması değil, onların ilişkilerinin konusunu oluşturan şeyin sınırlı doğasıdır. Bir devlet, mükemmel bir hayat için meydana getirilmiş, kendi kendine yeten ve amacı mutluluk olan bir topluluktur. Yurttaşların aynı bölgede oturması, birbiriyle evlenme özgürlüğüne sahip olması, suçu önlemeyi ve ticareti düzenlemeyi amaçlayan yasalar, bütün bunlar bir devletin zorunlu koşullarıdır, ama devletin birliğini meydana getirmezler. O halde eğer devlet soylu eylemleri gerçekleştirmek için var olan bir şeyse, iktidarın ne özgür, ne soylu, ne zengin olanlara değil, iyi olanlara verilmesi gerekir. Herhangi bir tür iyiye göre eşitlikten söz edenler 'adaletin yalnızca bir parçasından söz etmektedirler'

Tarihte devlet hakkında bugüne kadar bundan daha yüksek, daha olumlu bir ideal dile getirilmemiştir. Onun Huxley'in sözünü ettiği 'idari nihilizm'e, devletin bireysel özgürlüğe ancak birey başkasının özgürlüğüne tecavüz ettiği durumda müdahale etmesi gerektiğini söyleyen 'bekçi devlet' anlayışına üstünlüğünü kolayca görmekteyiz. Ancak Aristoteles'in bunun tersi olan yurttaşların 'hayatlarını sıkı bir şekilde düzenlemek' yönünde fazla ileri gidip gitmediğini kendimize sorabiliriz. Aristoteles insanların parlamentonun kararlarıyla ahlaklı kılınabi-

leceğine inanmamaktadır, ama devletin bazı eylem türlerine ödüller ve cezalar tayin etmek suretiyle insanlarda iyiyi yapma ve kötüden kaçınma yönünde bir alışkanlık meydana getirebileceğine inanmaktadır. Bu henüz bir ahlaklılık değildir, ama bunun ahlaklılığın ön koşulu olduğuna ve bu gerçekleştiğinde ahlaklılığın onu izleme eğiliminde olacağına inanmaktadır. Deneyim Aristoteles'in bu bakış tarzının kesinlikle haklı olduğunu göstermektedir.

III. Kitabın geri kalan kısmı doğru anayasa biçimlerinin karşılıklı üstün yanlarının bir tartışmasıdır. Bu, hangi anayasanın en iyi anayasa olduğunu belirlemek amacıyla yapılan tarafsız bir tartışmadır. Aristoteles ideal anayasayla ilgili bu soruya en açık olarak son iki bölümde cevap verir. Bu arada aynı zamanda sık sık bir başka soruya, insan veya yasadan hangisinin en yüksek otorite olarak kabul edilmesi gerektiği sorusuna temas eder.

Terazinin dengesi önce çoğunluk yönetimine doğru eğilir. Çoğunluğun iktidarı iddiasını desteklemek üzere dört gerekçe verilir: 1) Çok sayıda sıradan insan, toplu olarak, az sayıdaki insandan, bu insanlar mükemmel bile olsalar, daha iyi olabilir. Aristoteles burada bilgelik ve erdem birbirlerine ilave edilebilirmiş gibi konuşmakta ve başka durumlarda, örneğin müzik ve şiir hakkında yargıda bulunma sözkonusu olduğunda, çoğunluğun görüşünün azınlığın görüşüne tercih edilebilir olduğunu fazla kolayca kabul etmektedir. Bununla birlikte pratik alanda bu görüş tarzında epeyi doğruluk payı vardır. Belli sayıda sıradan insanın basit sağduyusu, bir veya birçok akıllı insan tarafından tasarlanan bir projede, bu proje sahiplerinin aklına gelmemiş olan kusurları ortaya çıkarabilir. Bir komitenin, üyelerinin en akıllısından daha akıllı olduğuna çok kez işaret edilmiştir. Öte yandan Aristoteles bu delilin, evrensel uygulanabilirliğini kabul etmemektedir. Her halükarda

bu delilin, en az eğitim görmüş sınıfın mensuplarına yürütmeyle ilgili işlevlerin değil, çoğunluğa sadece bazı kolektif işlerin verilmesini haklılaştırdığına işaret etmektedir. 2) Genel bir hoşnutsuzluk yaratacağı için halkın çoğunluğunun kamusal işlerin her türünden daimi olarak uzak tutulması tehlikelidir. 3) Özellikle halka genel olarak yöneticilerini seçme, yeniden seçme veya görevden alma yetkisinin verilmesi lehinde çok sayıda kanıt ileri sürülebilir. Son nokta, yani yöneticilerini görevde tutma veya görevden alma konusuyla ilgili olarak sokaktaki akıllı bir insan herhangi bir sanatta bir uzmanın vereceği yargı kadar doğru karar verebilir. İlk nokta, yani yöneticilerin seçimiyle ilgili olarak, bir evi kullanan o evin mükemmelliği konusunda onu inşa eden insandan daha iyi bir yargıçtır. Ve bir şölene davet edilen konuk, onun mükemmelliği konusunda aşçıdan daha iyi karar verir. Bir insan kendisinin yönetme kudreti veya uyguladığı yönetimin mükemmelliği konusunda iyi bir yargıç değildir. Yöneticiler yönetimden yararlanan veya ondan acı çekenler -ayakkabıyı giyenler ve onun ayağı nerede vurduğunu bilenler- tarafından göreve getirilmeli ve gerektiğinde yine onlar tarafından görevden alınmalıdırlar.[55] 4) Birey tutkuya yenilebilir, fakat çok sayıda insanın aynı anda bir tutkuya boyun eğmesi muhtemel değildir.[56] Aristoteles burada kitleyi bağımsız insanlardan meydana gelmiş basit bir topluluk olarak almakta ve ona bu varsayım temelinde olasılık yasalarını uygulamaktadır. O bütün bir kitlenin en ateşli üyelerinin tutkusu tarafından coşturulmaya müsait olduğunu görmezlikten gelmektedir. Bununla birlikte onun kendisinin bundan çıkardığı tek sonuç eşit ölçüde erdemli olan birçok insanın aynı ölçüde erdemli olan tek bir insana göre hata yapma şansının daha az olacağı sonucudur.

---

[55] III,11.

1286 a 31-b 7

Bu noktada çoğunluğun iddialarının açıkça bir kenara itilmesinin zorunlu olduğu bir durum kendini göstermektedir.[57] Bu, bir devlette pek muhtemel olmayan, bir insanın mükemmellik bakımından diğer bütün insanları sadece tek tek bireyler olarak değil, topluluk olarak da aşması durumudur. Ancak bu tür insanlarla ilgili olarak yasa yapmak saçma olacaktır. Bu tür insanları içlerine alamayacaklarını bilen demokratik devletlerin yaptığı şey, onları toplumdan uzaklaştırmaktır. Fakat onlarla ilgili benimsenmesi gereken tek doğru tutum gerçekte onlara sevinçle boyun eğmektir. Bu, yani mükemmel insanın yönetimi olan krallık, Aristoteles için ideal anayasadır. Ama o bu tür insanların çok nadir olduğunu veya hiç bulunmadığını bilmektedir.

KRALLIK

Bu bizi doğal olarak krallığa ilişkin daha açık bir tartışmaya götürmektedir.[58] Aristoteles beş tür krallık saymaktadır: Sparta türü krallık (din üzerinde yetki sahibi olmanın yanı sıra savaş durumunda sorumsuz ve sürekli liderlik), mutlak krallık ve bu ikisi arasında yer alan üç krallık biçimi. Sparta veya asgari krallık türünü göz önüne almaya gerek yoktur. O, bağımsız bir anayasa türünü teşkil etmemektedir, çünkü herhangi bir anayasa, ordu için devamlı bir başkomutanı kabul edebilir. Biz yalnızca azami anayasa türünü göz önüne almalıyız.[59] Krallığın üstün yanları yukarda çoğunluğun iddialarını desteklemek için saydığımız kanıtların ışığında göz önüne alınmaktadır ve Aristoteles'in bu incelemeden çıkardığı sonuç, birçok iyi insanın yönetiminin, yani

---

57 III,13.

III,14-18.

III,15.

aristokrasinin onlardan daha iyi olmayan tek bir insanın yönetimine tercih edilebilir olduğudur. Monarşiye yapılmış olan ikincil itirazlara bu arada işaret edilmektedir: Bir kral doğal olarak iktidarını çocuklarına aktarmak isteyecektir, ama onların buna layık olacağının hiçbir garantisi yoktur. Bir kralın muhafızları olması gerekir, ama kral onları kötüye kullanabilir.

Fakat en çok tartışılan problem, en yüksek otoriteyi teşkil edenin kral mı yoksa yasa mı olması gerektiğini bilme problemidir.[60] Bir yandan üstünlüğün 'tutkudan korunmuş akıl' olan yasaya ait olması gerektiği söylenebilir. Ama öte yandan yasanın zorunlu olarak onu tesis eden yönetimin kusurlarını içinde bulunduracağı ileri sürülebilir. Yasanın, genelliğinden ötürü, bütün özel durumları öngöremeyeceği, tıp veya herhangi bir başka sanatın sabit kurallarla çalışmasının saçma olacağını savunmak mümkündür, ama yasanın bir şeyi belirleyemeyeceği bir yerde birey onu nasıl belirleyebilir? Aslında tıpla kurulan benzerlik, ikna edici değildir, çünkü hekimin hastasını kurtarmak için elinden geleni yapmaması için hiçbir neden olmadığı halde yöneticiler bunun tersine çoğunlukla kin ve tarafgirlikle hareket ederler. Sonra eğer yazılı yasa gereğince esnek görünmüyorsa her zaman bir başka yasaya, yazılı yasadan daha önemli bir yasaya, göreneğe dayanan yasaya başvurma imkânı olacaktır. Sonuç, mümkün olan en büyük ölçüde yasaya uyulması gerektiği ve bireylere yalnızca yasanın sessiz kaldığı özel durumlar için inisiyatif tanınabileceğidir.

Aristoteles'in bu noktadaki görüşü biraz tuhaftır. Çünkü yasanın kendisinin kaynağı nedir? O zorunlu olarak ya tek bir insanın veya az sayıda insanın veya nihayet çok sayıda insanın yönetiminin eseridir. Ve yine o, zorunlu olarak yaratıcılarının kusurlarını taşır. Aristoteles'in gö-

---

[60] 1281 a 34-39,1282 b 1-13, 1286 a 7-24,1287 a 18-b 23.

rüşü belli ölçüde bir yasama organı tarafından denetlenmeyen idarenin işleyişine ilişkin çağdaş güvensizliğimize karşılık gelmektedir. Fakat o daha ileri gitmektedir; güvensizliği, -Atina'da bizim Parlamentomuzun en yakın karşılığı olan- *ekklesia*'nın kararlarına kadar uzanmaktadır ve Atina'yı yıkıma götüren şeyin *ekklesia*'nın kararlarının yasalara tercih edilmesi olduğunu düşünmektedir. O, Parlamento'nun gündelik çalışmalarında yasal eylemler kadar yasal olmayan eylemlerde de bulunabileceği bir sistemle yetinmek istememektedir; bunun yerine yasada temel değişikliklere karşı ciddi garantiler içeren bir sistemi tercih etmektedir. Bir yasanın göreli olarak sürekli olmasını istemekte ve yasaların değişmesini istisnai bir şey olarak gördüğü için yasama organının rolünün yasaları tamamlamaktan ibaret olması gerektiğini savunmaktadır.

Aristoteles bir kralın uyruklarıyla ilişkisinin bir efendinin kölesiyle ilişkisinden hiç de daha az doğal olan bir ilişki olmadığı sonucuna varır.[61] Her şey iki şeye bağlıdır: 1) Kralın kendisinin değil, uyruklarının mutluluğunu gözetmesi gerekir ve 2) onun mükemmellik bakımından uyruklarından tartışılmaz bir biçimde üstün olması gerekir. Aslında bir halkın özel doğasını hesaba katmadan onun için en iyi yönetimin hangisi olduğu konusunda karar veremeyiz. O, tek bir insanın veya bir ailenin erdem bakımından geri kalanlardan üstün olduğu bir halk mıdır? Yoksa mükemmellikleri kendilerini politik yönetime yetenekli kılan başka insanlar tarafından özgür insanlar olarak yönetilebilecek bir insanlar topluluğu mudur? Birinci durumda en iyi yönetim, bir kralın yönetimi olacaktır. İkinci şıkta en iyi yönetim ise aristokratik bir yönetim olacaktır. Nihayet o 'içinde, varlıklı sınıfa kamusal görevleri liyakat esasına göre veren bir yasaya uygun olarak sırayla yönetmeyi ve itaat etmeyi kabul edebilen savaşçı bir sınıfın bulunduğu bir halk mıdır?

61 III,17

Böyle bir halk için en iyi rejimse, anayasal yönetim (politeia) olacaktır. Aristoteles'in tercihi 'insanlar arasında bir Tanrı'nın krallığına (monarşi) gitmektedir, çünkü yüksek erdemin çok sayıda insana oranla tek bir insanda bulunması şansı daha yüksektir. Ancak o, bunun hemen hemen imkânsız bir ideal olduğunu da kabul etmektedir ve dolayısıyla onun betimlediği ideal devlet, bir aristokrasi, yani yüksek ve aydın erdeme sahip insanların yönetimidir. Bu yönetimde bu niteliklere sahip olmayan kimse yurttaşlığa kabul edilmez ve bütün yurttaşlar sırayla yönetir ve yönetilirler. Bununla birlikte Aristoteles bunun da insan doğası için fazla yüksek bir ideali teşkil ettiğinin farkındadır ve bundan dolayı daha sonra kendi çağındaki Yunan siteleri için erişilebilir bir ideal olarak anayasal yönetimi önerir. Bu yönetim biçiminde iktidarın uygulanması için gerekli olan, yüksek ve aydın erdem değil, bir orta sınıfın askeri erdemidir. Aristoteles demokrasinin çok muhtemelen kalıcı bir duruma geldiğini[62] ve bir devlet adamının yapabileceği en pratik şeyin içine güçlü bir oligarşi dozunu ekleyerek demokrasinin saldırganlığını ortadan kaldırmak olduğunu düşünmektedir.

DEVLETİN MORFOLOJİSİ

IV-VI. Kitaplarda Politika'nın geri kalan kısımlarına göre daha teknik bir özellik gösteren bir incelemeyle karşılaşmaktayız. Bu inceleme, başlangıçta ayrı bir eser olarak tasarlanmış gibi görünmektedir ve farklı anayasa türleriyle onların çeşitli biçimlerini ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır. Şimdiye kadar altı yönetim biçiminden ikisi, krallık ve aris-

---

62 1286 b 20.

tokrasi tartışılmıştı.[63] Geriye anayasal yönetim, tiranlık, oligarşi ve demokrasinin incelenmesi kalmaktadır.[64] Son iki rejim birbirlerine karşıt rejimler olarak IV. Kitap 3-6. Bölümlerde, birinci, IV. Kitap, 8, 9 ve 11. Bölümlerde, ikinci, IV Kitap 10. Bölüm'de incelenmektedir.

Aristoteles şunları aksiyom olarak ortaya koyar: En iyi yönetim biçiminden sapma olduğu için tiranlığın en kötü yönetim biçimi olması, oligarşinin kötülük sırası bakımından hemen onun arkasından gelmesi, demokrasinin de kesinlikle bir sapmadan başka bir şey olmamakla birlikte bu üç sapma içinde en çok katlanılabilir yönetim biçimi olması gerekir. Daha sonra Aristoteles incelemesinde izlemek istediği programı belirtir. Sırayla şunları ele almayı düşünmektedir:

1) Anayasaların her birinin kaç değişik biçimi vardır? (IV, 3-10)
2) Normal koşullara en iyi uygulanabilir ve ideal anayasaya en yakın olan anayasa hangisidir? (IV, 14)
3) Aşağı yönetim türlerinden hangisi her toplum biçimine en iyi uyar?(IV, 12)
4) Bu yönetim biçimleri nasıl tesis edilmelidir? (IV, 14-16, VI)
5) Anayasalar nasıl korunur ve yıkılırlar? (V).

Aristoteles, hem kurumlarının, hem de içinde geliştikleri halkın doğasıyla birbirinden ayrılan beş farklı demokrasi biçimi kabul etmektedir:[65] 1) Yoksul insanın zenginle, zengin insanın yoksulla aynı değere sahip olduğu tamamen eşitliğe dayanan bir demokrasi vardır.[66]

---

63 Bu ifade (1289 a 30) belki III. Kitabın aristokrasiyle ilgili bir kısmının kaybolmuş olduğu anlamına gelmektedir. Aristoteles IV, 7 ye (1293 b 33-42,1294 a 19-25 le krş.) kelimenin geniş anlamında aristokrasinin üç türüne ilişkin bir not eklemektedir.

IV,2.

1317 a 18-33 le krş.

66 Bu demokrasi çeşidi, ancak 1291 b 30-38z de ayırt edilir. IV.6 ve VI. 4 de ise

2) Yöneticilerin fazla yüksek olmayan bir gelir esasına göre seçildikleri bir demokrasi vardır. Bu Aristoteles'e göre, tarım veya hayvancılıkla uğraşan insanlar için doğal olan ve demokratik rejime en uygun düşen bir anayasa biçimidir. Böyle bir topluluğun sahip olduğu ve Aristoteles'in biraz alaycı bir biçimde vurguladığı avantaj, sözkonusu insanların yöneticileri seçmek ve onlardan hesap sormak üzere nadiren yapılan meclis toplantılarına katılmaktan daha fazlasını yapamayacak kadar meşgul ve farklı yerlere dağılmış olmaları ve bunun sonucu olarak yönetim sorumluluğunu yurttaşlar içinde en iyi olanlara vermeyi isteyerek kabul edeceklerididir. Aristoteles'in gözünde bu rejimi iyi bir demokrasi kılan şey, aslında pek bir demokrasi olmamasıdır. Böyle bir devlette yasa çok sayıdaki karardan zarar görmez; devleti en iyiler yönetir; ama onlar öte yandan halk tarafından seçilmenin getirdiği frenlemeye boyun eğerler.[67]

İki ara türden sonra[68] mecliste yapılan hizmet karşılığında para verildiği ve mecliste alınan kararların yasanın yerini almaya doğru gittiği bir anayasa biçimine ulaşırız. Burada halk, demagogların oyuncağıdır. Zenginlere zulmedilir, yöneticilerin otoritesi aşındırılır, zanaatçı ve çiftçi, efendidir. Bu, tiranlığa çok yakın ve Aristoteles'e göre aslında onun gibi pek anayasa olmayan bir anayasadır.[69] Aristoteles yalnızca anayasaların aristokrasi, oligarşi ve tiranlıktan geçerek monarşiden demokrasiye doğru gitmeleri yönünde tarihsel bir eğilimin varlığını kabul etmez,

kendisinden sadece hiçbir mülkiyet koşulunun olmaması bakımından ayrılıyor gibi göründüğü ikinci demokrasi çeşidiyle birlikte ele alınır
1291 b 39-41,1292 b 25-33, 1318 b 6-1319 a 24.

68 Üçüncü tür için 1292 a 1,b 34-38,1317 a 24-29,1319 a 24-b 1'e; dördüncü tür için 1292 a 2-4, b 38-41 e bkz.
1292 a 4-37, b 41,1293 a 10,1296 b 26-30,1298 a 28-33,1317 a 24-29,1319 b 1-11.

aynı zamanda demokrasilerin kendi aralarında da en ılımlı biçiminden en aşırı biçimine doğru gittiklerini düşünür.[70] Aynı şekilde oligarşinin dört[71], tiranlığın ise üç biçimini[72] birbirinden ayırır.

Aristoteles bundan sonra ender olmasından dolayı kendisinden önce gelenlerin dikkatinden kaçmış olan rejime, yani anayasal yönetime geçer.[73] Bu, demokrasiyle oligarşinin bir karışımıdır, ancak Aristoteles bu terimin oligarşiye doğru giden karışımdan çok demokrasiye yönelen karışımlar için kullanıldığına işaret eder.[74] Çünkü oligarşiye doğru giden karışımlar geniş anlamda aristokrasiler olarak adlandırılırlar. Anayasal yönetimin ayırt edici özelliği, kamu görevlerinin dağıtımında hem zenginliği, hem de özgür olma statüsünü hesaba katmasıdır. Oligarşi ve demokrasinin bu karışımını gerçekleştirmenin üç yoluna işaret edilir.[75] Bunların ikisi bu iki yönetim biçimine özgü olan kurumların tümüyle veya kısmen ödünç alınmasından meydana gelir. Üçüncüsü onların yasamaları arasında bir orta yolun benimsenmesidir. Böylece anayasal yönetim kamu görevlerine girmek için ne ağır ölçüde mülk sahibi olma koşulunu talep etmesi, ne de ondan tümüyle muaf tutması bakımından gerek oligarşiye, gerekse demokrasiye aynı uzaklıkta bir noktada bulunacaktır. Gerçekten o, iktidarı orta sınıfa verecektir ve bu, Aristoteles'in daha sonra üzerinde en fazla ısrar ettiği husustur.

Şimdi artık yalnızca bir özlem olan ideal devleti bir kenara bırakarak devletlerin çoğu için en iyi anayasanın hangisi olduğunu söyleye-

---

[70] 1286 b 8-22,1292 b 41,1217 b 16-28.

1292 a 39-b 10,1293 a 12-34. 1298 a 34-b 5, VI,6 'yla krş.

IV,10.

IV,7

IV,8.

IV,9.

biliriz.[76] *Nikamokhos'a Etik*'te mutlu hayatın uçların ortasında yer alan hayat olduğunu gördük. Talihin verdiği şeyler ifrat ve tefrite vardığında aklı izlememiz zor olur. Gereğinden fazla şeye sahip olanlar şiddete, gereğinden az şeyleri olanlar küçük hırsızlık ve dolandırıcılığa eğilimli olurlar. Birinciler okulda bile boyun eğme alışkanlığını kazanmazlar, dolayısıyla itaat edemezler; ikinciler ise hiçbir zaman buyuramazlar ve dolayısıyla köleler gibi yönetilmeleri gerekir. Böylece 'biri küçümseyen, diğeri haset duyan bir efendiler ve köleler sitesi' ortaya çıkar. Bundan dolayı bu iki aşırı grup arasında dengeyi sağlayabilen orta sınıfa mensup geniş bir yurttaşlar topluluğuna sahip olan şehir devleti mutludur. Bu sınıf karşıtlarının koalisyonundan korkacak bir şeyi olmayan tek sınıftır. Zenginler ve yoksullar orta sınıfa her zaman birbirlerine güveneceklerinden daha çok güveneceklerdir (en azından Aristoteles'in iddiası budur). Böyle bir sınıfın olmaması durumunda her ikisi de kolayca tiranlığa dönüşen oligarşi ve demokrasi ortaya çıkar. Bununla birlikte demokrasi oligarşiden daha iyidir, çünkü orta sınıfı geliştirmeye doğru gider. Yönetimlerin çoğu sadece orta sınıfın çok küçük olmasından ötürü demokratik veya oligarşik olmuşlardır.

Aristoteles anayasal yönetimin örneği olarak Sparta dışında başka her hangi bir gerçekten var olan devletten söz etmez, ancak onun iktidarın ağır silahlara sahip piyadeler içinden 5000 kişiye verildiği ve meclis toplantılarına katılım için para ödeme sisteminin kaldırılmış olduğu 411 yılı Atina anayasasını düşündüğüne şüphe yoktur. *Atinalıların Devleti*,[77] Tukhydides gibi Aristoteles'in de bu anayasanın mimarı olan Theramenes'i Yunan devlet adamlarının en büyüklerinden biri olarak gördüğünü göstermektedir.

---

76 IV,11.
28,5;33,2.

Aristoteles şimdi konunun daha teknik bir kısmına, burada başka herhangi bir yerde olduğundan daha açık bir biçimde devletin en hayati organları olarak kabul ettiği düşünüp taşınarak karar veren, yürüten ve yargılayan öğelerinin incelemesine geçmektedir.[78] Amacı bu öğelerin her biriyle ilgili olarak her anayasa biçimine en uygun düşen düzenlemeyi göstermektir. Düşünüp taşınarak karar veren öğeyle ilgili incelemesinde en ilginç nokta onun üyelerinin çeşitli sınıflar içinden eşit sayıda seçilmesi tavsiyesidir.[79] Böylece önümüzde temsili bir yönetim olacaktır. Ancak Aristoteles bu sistemin sonuçlarının ne önemini, ne de geniş kapsamını kabul eder. Bundan sonra yürütmeye geçer[80] ve

1) Yürütmenin üyelerini tayin etme gücünün bütün yurttaşlara veya onlar arasında sadece bazılarına ait olmasına,
2) Mülkiyet, doğuş veya liyakatle ilgili bazı koşullardan ötürü bütün yurttaşların veya sadece bir sınıfın üyelerinin seçilebilir olmasına,
3) Atamanın oy kullanma veya kura çekme usulüyle yapılmasına göre

birçok durum ayırt eder.

Yine yukarıdaki üç başlıktan her biri altında öngörülen iki seçenek, kendi aralarında bazı görevlere *tüm* yurttaşların, bazılarına yalnızca belli yurttaşların atanabilecekleri bir tarzda birleştirilebilirler. Böylece ortaya 3x3x3 mümkün durum çıkar. Aristoteles bunlardan çoğunu gözden geçirir ve onları kendilerine uygun oldukları anayasalarla eşleştirir. Başka bir yerde bir devlette a) temel, b) arzu edilir olan idari bir mekanizmanın ilginç ve ayrıntılı bir betimlemesini yapar.[81]

[78] IV,14-16.
1298 b 21-23.
IV, 15.
VI,8.

Aristoteles VI. Kitapta demokrasilere (1-5. Bölümler) ve oligarşilere (6 ve 7 Bölüm) özgü düzenlemelerin ayrıntılı incelemesini sürdürür. Demokrasinin ana özelliği, ona göre, liyakat farklılıklarını göz önünde tutmaksızın eşitlik ve 'insanın istediği şeyi yapmasına izin veren' bir şey olarak yorumladığı özgürlük talebidir.[82] Bu iki talebin bir araya gelmesi insanların ya hiçbir zaman yönetilemeyeceği veya en azından birbirlerini ancak sırayla yönetebilecekleri yönünde bir sonuca götürür. Bu temeller üzerinde Aristoteles az ya da çok bütün demokrasilerde kendileriyle karşılaşılabilecek anayasal yapıları betimler. Öte yandan en gerçek anlamda demokratik olan önlemlerin demokrasiyi en karakteristik biçimi altında gerçekten tesis edecek önlemler olduğunu sanmanın bir hata olacağını ileri sürer. Böyle bir yönetim için faydalı önlemler, onun en uzun süre ayakta kalmasını sağlayacak önlemlerdir.[83] Muhalif sınıfı ezmek değil, ona cömert davranmak, gerçek bilgeliktir. Benzer şekilde toplantılara katıldıkları için halka para ödenmesi demokrasinin bir karakteristiği olmakla birlikte aklı başında bir demokrat bunu yoksulluğu teşvik etmeye kadar götürmeyecek, en yoksul yurttaşların, refah ve kişisel saygınlıklarını geliştirecek tarzda, çiftçi veya tüccarlar olarak çalışma hayatına girmelerine yardım etmek için önlemler almaya çalışacaktır.

DEVLETİN PATOLOJİSİ

Aristoteles daha sonra devrimlerin nedenleri ve gelişmesini ve onları önlemenin yollarını incelemeye geçer. V Kitap geniş bir tarih-

---

82 VI,2.

VI, 5; krş.1309 b 18-1310 a 36,1313 a 20-33, 1321 a 26-b 1.

sel bilgi yığınını içerir; fakat bizim amacımız bakımından daha ilginç olan Aristoteles'in politik varlığın hastalıklarının nedenlerinin teşhisinde ve tedavisiyle ilgili öneriler konusunda gösterdiği olgun politik sağduyudur

Aristoteles devrimlerin çeşitli dereceleri olduğunu belirtir. Devrim, bir anayasa değişikliği biçiminde ortaya çıkabilir veya devrimi yapanlar anayasaya dokunmayıp iktidarı kendi ellerine almakla yetinebilirler. Devrim yine sadece bir oligarşinin oligarşik veya bir demokrasinin demokratik karakterinin arttırılması veya azaltılmasıyla sonuçlanabilir. Nihayet devrim yalnızca tek bir kuruma yöneltilebilir ve diğer açılardan yönetim biçimini olduğu gibi bırakabilir.

Aristoteles önce devrimlerin genel nedenleriyle ilgilenir. Onların kaynağı, insanların adalet hakkında sahip oldukları tek yanlı ve yanlış görüşlerdir. Demokratlar insanların özgürlük bakımından eşit oldukları için her şeyde eşit olmaları gerektiğini düşünürler. Oligarşi yanlıları, insanların, zenginlik bakımından eşit olmadıkları için her bakımdan eşit olmamaları gerektiğini savunurlar. Devrimleri yapanların ruh hali budur.[84] Onların hedefleri kazanç ve onur elde etmek veya kayıp ve onursuzluktan kurtulmaktır. Onların ruh hallerini yaratan nedenler ise başkalarının kazanç ve onurlarının artmasına karşı duydukları öfke, küstahlık, korku, bazı insanların haksız üstünlük kazanmaları, küçümseme, devletin şu veya bu kısmının oransız büyümesi, seçim hileleri, kamu görevlerine layık olmayan kişilerin atanmasında görülen ihmalkârlık, küçük değişikliklere dikkat edilmemesi, devletin çeşitli öğeleri arasındaki uyumsuzluktur. Tarih konusundaki mükemmel bilgisi Aristoteles'e devrimin bütün bu farklı nedenlerini örneklerle ortaya koyma imkânını sağlamaktadır.[85]

---

84 V,2.

V,3,4.

Aristoteles daha sonra her yönetim biçiminde -demokrasilerde (5. Bölüm), oligarşilerde (6. Bölüm), aristokrasiler ve anayasal yönetimde (7 Bölüm)- devrimin nedenlerini inceler. Demokrasiler genellikle zenginleri yönetime karşı bir araya gelmeye götüren demagogların aşırılıkları yüzünden devrilirler veya demagogların kendileri bir tiranlık tesis edebilir. Oligarşiler 1) baskıcı yönetimlerinin yol açtığı ayaklanmalarla veya 2) oligarkların kendi aralarında ortaya çıkan ve onlar içinde bazılarını demagoglar gibi davranmaya götüren rekabet yüzünden yıkılırlar. Aristokrasilerde devrimler bazen devlette onurların gereğinden fazla küçük bir grupla sınırlı tutulmasından kaynaklanır. Bununla birlikte bir aristokrasinin veya anayasal yönetimin yıkılışının nedeni, demokratik ve oligarşik öğelerin hastalıklı karışımıdır. Anayasal yönetim demokrasiye, aristokrasi ise oligarşiye doğru değişme eğilimindedir. Ancak bazen tepki siyasal yönetimden oligarşiye, aristokrasiden demokrasiye doğru olur. Devrimlerin meydana gelmesinde yabancı öğenin etkisine de dikkat çekilir.[86]

Daha sonra devrimlere karşı çareler ele alınır.[87] Yapılması gereken en önemli şey, özellikle küçük şeylerle ilgili olarak yasaya itaat duygusunu korumaktır. Değişimin ilk işaretlerinin dikkatle izlenmesi gerekir. İkinci kural halkı aldatmaya yönelik hilelere başvurulmamasıdır; çünkü deney bunun yararsız olduğunu göstermektedir. Bundan başka aristokrasi ve oligarşiler, yapılarında var olan sağlamlıktan ötürü değil, yöneticiler uyruklarıyla iyi ilişkiler içinde oldukları ve tutkulu insanlara onur, sokaktaki insana parayla ilgili konularda haksızlık etmedikleri, liderlik ruhuna sahip insanlara yönetimleri içinde yer verdikleri ve belli ölçüde demokratik kurumları benimsedikleri için varlıklarını devam

[86] 1207 b 19-24.

V,8,9.

ettirebilirler. Yöneticiler halkın karşısına her zaman yabancı bir saldırı tehdidini koymalı ve hatta gerekirse onları korkutmak için tehlikeler icat etmelidirler. Yönetici sınıfın kendi dayanışmasını mümkün olan bütün vasıtalarla koruması gerekir. Zenginliklerin dağıtımından ortaya çıkabilecek değişiklerin politik sonucu dikkatli bir biçimde izlenmelidir. Hiçbir bireyin ya da sınıfın, gereğinden fazla güçlenmesine izin verilmemelidir. Zenginler ve yoksulların karşılıklı olarak birbirlerini baskı altında tutmaları sağlanmalı veya iktidar orta sınıfa verilmelidir.

Aristoteles'in üzerinde çok ısrar ettiği bir nokta yöneticilere yaptıkları işlerden hiçbir şekilde para kazanma fırsatının verilmemesi gerektiğidir. Belki yöneticilerinin kendilerini soyduklarından şüphe etmedikleri sürece halkın kendisinin iktidarda olmamasına rıza göstermesinin boyutunu abartmaktadır. Dolayısıyla yöneticilerinin hesaplarının en sıkı bir denetlemeye tabi tutulmasını öngörmektedir. Oligarşilerin yoksulları, demokrasilerin zenginleri baskı altında tutmaları gerektiğini savunması şöyle dursun iktidarda olan partinin muhalefette olan partiye davranışında özellikle titiz davranmasının ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. İktidar partisi en yüksek görevler hariç diğer görevlerin verilmesinde diğer partiye eşitlik veya öncelik tanımalıdır.

En yüksek görevler için üç şey zorunludur: Anayasaya sadakat, yönetme yeteneği ve dürüstlük.[88] Bu üç şeyin tümüne sahip olmadığımız bir durumda nasıl seçim yapmalıyız? Bu nitelikler içinde hangilerinin en çok karşılaşılan, hangilerinin ise en seyrek rastlanan nitelikler olduğunu görmek gerekir. Bir generali seçerken dürüstlükten çok ustalığı göz önünde tutmalıyız, çünkü stratejik ustalık ender bir şeydir. Mali işler için bir görevli seçerken ise dürüstlüğü göz önünde tutmamız gerekir, çünkü bu konuda zorunlu bilgiler her tarafta vardır. Bu,

---

88 V,9.

Aristoteles'in talip oldukları görevlerin gerektirdiği özel işlere uygunluklarıyla ilgili olarak adayların yetenekleri hakkında epeyce şey söylediği birkaç pasajdan biridir. O, genellikle sadece adaletten söz etmekte ve görevi, erdemin ödülü olarak düşünmektedir. Bu, kısmen, yürütme yetkisini herhangi bir kamu görevlisinin ne fazla yarar sağlayacağı, ne de fazla zarara yol açabileceği bir biçimde birkaç meclis arasında paylaştıran Atina uygulamasına uymaktadır. Fakat bizim 'erdem' diye çevirdiğimiz sözcüğün ahlaki üstünlük kadar entelektüel üstünlüğü de temsil ettiğini ve aslında Aristoteles'in ilkesinin, yönetim yetkisinin onu kullanmada en kabiliyetli olan kişiye verilmesi gerektiği yönündeki bizim ilkemizle uyuştuğunu hatırlamamız daha önemlidir.

Aristoteles görünüşte demokratik olan birçok uygulamanın demokrasilerin, yine görünüşteki oligarşik olan birçok uygulamanın oligarşilerin yıkımı olduğunu işaret eder: Demokrasi ve oligarşi uç noktalara götürülmemelidir, yoksa onlar kendi kendilerini yıkarlar. Daima doğru ortayı aramak gerekir. Fakat her şeyden önce eğitimin yönetim biçimine uygun hale getirilmesi gerekir. İnsanlar 'oligark veya demokratların gerçekleştirmekten zevk aldıkları eylemleri değil, bir oligarşi veya demokrasinin varlığını mümkün kılan eylemleri' yapmak üzere eğitilmelidirler. Genç oligarkların bolluk içinde, genç demokratların da özgürlüğün insanın hoşuna giden şeyi yapmasından ibaret olduğu anlayışı içinde yetiştirilmemesi gerekir. 'İnsanlar anayasanın kuralına uygun olarak yaşamayı bir kölelik olarak görmemelidirler, çünkü bu onların kurtuluşudur'

Aristoteles'in krallık ve tiranlıklardaki devrimlerin nedenleri ve onları devrimlerden koruyacak çareler üzerinde de söyleyeceği şeyler vardır.[89] Krallık aristokrasiye yaklaşır; tiranlık ise uç noktalarına kadar

[89] V,10,11.

götürülmüş demokrasi ve oligarşinin bir karışımıdır. Dolayısıyla daha önce bu yönetim biçimleri hakkında söylenmiş olan şeyler, krallık ve tiranlık için de geçerlidir. Krallık, kurtuluşunu kralın güçlerinin sınırlandırılmasında bulur.[90] Tiranlık ise iki yolla korunabilir: 1) geleneksel yolla, yani halkı aşağılayarak, aralarına güvensizlik tohumları ekerek ve gücünü kırarak, 2) tiranın egemenliğini kralın egemenliğine benzer kılarak. Tiran devletin babası, yurttaşların koruyucusu, ileri gelen kişilerin dostu, halk kahramanı gibi görünmelidir. "Böylece onun durumu erdemli veya hiç olmazsa yarı erdemli gibi olacaktır ve o kötü değil, yalnızca yarı-kötü olacaktır."

İDEAL DEVLET

Politika'nın en iyi anayasayı ele aldığını ileri süren kitapları[91] aslında anayasal problemlerle fazla meşgul olmazlar. Onlar ideal devletin yapısıyla ilgili genel türden bir denemeyi teşkil ederler ve başka her şeyden çok eğitim açısından devletin örgütlenmesiyle ilgilenirler.

İdeal anayasayı betimleyebilmek için önce en çok arzu edilir hayat türünün hangisi olduğunu belirlemek gerekir. Aristoteles aslında etik alanına ait olan bazı öğretileri hatırlatarak konuşmaya başlar: İyiler genel olarak dışsal iyiler, bedensel iyiler ve ruhsal iyiler olarak bölünebilirler ve mutlu insan bu üç tür iyiye de sahip olmalıdır. Ancak gene de bunlar aynı değerde değildir. Çünkü 1) deney, ölçülü dışsal iyilerle birlikte bulunan yüksek derecedeki bir erdemin büyük dışsal iyilerle birlikte bulunan küçük bir erdemden daha fazla mutluluk doğurdu-

---

90 V,11.

VII, VIII.

ğunu göstermektedir. Dışsal iyiler bizim için yalnızca onlara belli bir sınıra kadar sahip olduğumuzda iyidirler. Bu sınırı geçtiklerinde zararlı olabilirler. Ama bir insanın gereğinden fazla erdeme sahip olduğunu söylemek kimsenin aklına gelmez. 2) Dışsal iyilerle bedensel iyiler ruh için seçmeye değer şeylerdir, ama bunun tersi doğru değildir.

Eğer erdem birey için en önemli şeyse, zorunlu olarak bireylerin bütünü olan devlet için de önemli bir şeydir. Ancak devletin, iyi eylemlerde bulunmak için yeterince dışsal iyiye sahip olması gerekir.

Erdemli hayat en iyi hayat olarak kabul edilse dahi, biz hangi hayatın, iş ve politika hayatının mı, yoksa temaşa hayatının mı en iyi hayat olduğunu kendimize sorabiliriz.[92] Bazıları anayasal egemenliğin bile bireyin mutluluğu için bir engel olduğunu düşünmektedirler. Başka bazıları, Sparta rejiminin hayranları ise mutlulukla bağdaşabilir olan tek şeyin keyfi güç olduğunu ve eğer devletlerin çoğunda yasaların hedeflediği bir şey varsa, bunun iktidarın korunması olduğunu ileri sürmektedirler. Fakat 1) bir başkasına egemen olmanın doğru olduğu savunulamaz, meğerki kendilerine egemen olunan varlıklar başkasına hizmet etmek için varlığa gelmiş olan varlıklar olsunlar. Kendilerine egemen olduğu grubun özelliklerini göz önüne almayan bir egemenlik meşrulaştırılamaz. 2) Tek başına yaşayan bir site mutlu olabilir. Kısımlarının birbirleri üzerine etkisi ona mutlu bir etkinlik için yeterli alanı sağlayabilir.

Aristoteles'e göre bu iki görüş de kısmen doğru kısmen yanlıştır.[93] İlki özgür insanın hayatının despotun hayatından daha iyi olduğunu düşünmesi bakımından doğru, fakat her otoritenin despotça olduğunu düşünmesi ve eylemsizliği eylemin üzerine yerleştirmesi bakımından

VII,2.

VII,3.

yanlıştır. İkincisi en üstün gücün bütün şeylerin en iyisi olduğunu düşünmesi bakımından yanlıştır. Egemenlik ancak doğa bakımından daha aşağıda bulunan varlıklar üzerine uygulandığı zaman iyidir. Ancak o zaman o, *iyi*dir. Yine eylem hayatı zorunlu olarak başkalarıyla ilişki içinde olmayı gerektirmez. Düşüncenin kendisi bir etkinliktir ve düşünce etkinliği Tanrısal hayata en yakın şey olduğu için en yüksek etkinliktir.

Bu ilk düşüncelerden sonra Aristoteles kendi ideal devlet betimlemesine geçer.[94] Bu devlet için belli koşullar zorunludur. Bunlardan ilki 1) *nüfus*tur. Önemli olan nüfusun büyüklüğü, özellikle çiftçiler, tüccarlar, zanaatçılar, işçiler gibi yurttaş olmayanların sayısı değildir, bir sitenin kendine özgü işini gerçekleştirme yeteneğidir. Yalnızca bir karış uzunluğunda olan bir gemi gemi olmadığı gibi bir çeyrek mil uzunluğundaki bir gemi de gemi değildir. Bu aşırı uçlar arasında gemi *olan*, bununla birlikte gerçek bir gemi gibi denizde seyretmek için gereğinden uzun veya kısa olan gemiler vardır. Aynı şekilde sitenin kendi kendine yetebilmesi için belli bir asgari nüfus zorunludur. Öte yandan belli bir azami büyüklüğü aştığımızda iyi bir yönetim ve düzen imkânsız olur. "Stentor'un sesine sahip olmadıkça böyle bir topluluğun tellalı kim olabilir?" Yurttaşların, yargılayabilmeleri ve görevleri meziyetlere göre dağıtabilmeleri için birbirlerini iyi tanımaları gerekir. Nüfus gereğinden büyük olduğunda bu şeyler rastlantıya bırakılacaktır. Kısaca devlet bir bakışta görülebilir olmalıdır.

Burada asgari ve azaminin ne olduğu belirtilmemektedir. Aristoteles'in mükemmelliğin sırf ve basit olarak büyüklüğe değil bir sınıra tabi olduğu görüşü geniş imparatorluklara duyulan bağnazca hayranlığa sağlıklı bir düzeltmeyi teşkil etmektedir. Fakat üç bakımdan, maddi, ahlaki ve entelektüel bakımdan toplumun kendi kendisine

---

[94] VII,4-12.

yetmesinin zorunluluğu Aristoteles'in aklında olandan daha büyük bir topluluğu haklı çıkarır, hatta gerektirir. Aristoteles'in azami büyüklükle ilgili görüşünün arkasında dar bir bölgecilik anlayışının yattığını düşünebiliriz. Büyük Britanya nüfusunun işinin tek bir tellal tarafından halledilemeyeceği olgusu bizi endişelendirmemelidir. Yargı alanında jürinin tarafların genel karakteri hakkında gereğinden fazla şey bilmemesinin veya eğer biliyorsa bu bilgiyi fazla göz önüne almamasının tercihe şayan bir şey olduğunu düşünürüz. Yöneticileri seçerken iktidarı uygulamak üzere görevlendirdiğimiz kişileri kişisel olarak tanımamızın zorunlu olduğunu düşünmemekteyiz ve genellikle onlar hakkında fazla değilse bile yeterli ölçüde bilgi sahibiyizdir. Devletin iç düzeniyle ilgili olarak, onun, Aristoteles'in düşündüğünden daha büyük bir nüfusla devam ettirilebileceğini söyleyebiliriz.

2) İkincisi *ülke*dir.[95] Ülke, özgür bir hayatı ve boş zaman etkinliklerini sağlayacak kadar büyük olmalı, ama lüksü teşvik edecek kadar büyük olmamalıdır. Düşmanlarca girilmesi zor, ama içinde oturanlarca çıkışı kolay olmalıdır. Nüfus gibi ülke de bir bakışta görülebilecek büyüklükte olmalıdır. Denizle bağlantılar hem savaşta güvenlik, hem de ihtiyaçların temini için yararlıdır.[96] Nüfus artışının ve yabancı bir geleneğe göre yetişmiş yabancıların ülkeye girmesinin düzeni bozacağına dair yaygın korkuyu fazla ciddiye almaya gerek yoktur. Fakat site öte yandan başkaları için değil kendisi için bir pazar yeri olmalıdır, yani onun ticaret yapmaktaki amacı zenginliğini sınırsız olarak arttırmak değil, sadece ihtiyacı olan şeyleri ithal etmek ve yalnızca üretim fazlasını dışarıya ihraç etmek olmalıdır.

---

95 VII,5,6.

VII,6.

3) Yurttaşların *karakteri*.[97] Yunan ırkı kuzeyli ırkların enerjisini doğulu ırkların zekâsıyla birleştirmektedir. Bu yüzden yalnızca o, özgürlüğü iyi yönetimle bir araya getirmektedir ve eğer tek bir devlet kurabilirse, bütün dünyayı idare edebilir. Zekâyla canlılığın en mükemmel birleşimi bir devletin yurttaşları için mümkün olan en iyi karakterdir.

Nasıl her doğal bileşim organik kısımlarının dışında bazı koşullar gerektirirse, aynı şekilde devlet de organik kısımları dışında bazı koşullar gerektirir.[98] Devletin organik kısımlarını zorunlu koşullarından ayırabilmek için onun işlevlerini saymalıyız. Devletin 1) çiftçiler, 2) zanaatçılar, 3) savaşçılar, 4) varlıklı bir sınıf, 5) rahipler, 6) neyin adil ve uygun olduğuna karar vermek için yargıçları içine alması gerekir.[99]

Bu işlevler hangi ölçüde aynı şahısta birleşebilirler?[100] Zanaatçıların erdemi olmadığı gibi çiftçilerin de politik görevleri yerine getirmek için zorunlu boş zamanları yoktur. Aynı şekilde savaşçılar ve yargıçlar veya meclis üyeleri için zorunlu olan şeyler, farklı nitelikler; birinciler için güç, diğerleri için bilgeliktir. Fakat güç bakımından üstün olanlar iktidardan sürekli olarak yoksun bırakılmaya razı olmayacaklardır. Bundan dolayı aynı insanları gençliklerinde sitenin savaşçıları, orta yaşa eriştiklerinde onun yöneticileri ve aktif hayatın dışında kaldıklarında onun rahipleri yapmak en iyisidir. Nihayet toprağın mülkiyeti onu işleyenlerin değil, bu sınıfın elinde olmalıdır, çünkü toprağı işleyenler yurttaşlar değil, köleler veya barbar serfler olacaktır. Böylece karşımıza şu örgütlenme şeması çıkmaktadır:

---

97 VII,7

VII,8.

1290 b 39 vd. na göre bunlara tüccar ve memurları da eklemek gerekir.

VII,9.

1) Daha sonra yargıçlar, bundan da sonra rahipler olacak ve her zaman varlıklı sınıfı meydana getirecek olan savaşçılar,
2) Çiftçiler,
3) Zanaatçılar.

Böylece altı sınıfımız yalnızca ilki devletin bir parçası olan üç sınıfa indirilmiş olmaktadır.

Aristoteles ilke olarak toprağın ortak mülkiyetine karşıysa da kamusal ayinlerin ve devletin birliğini arttırmanın bir aracı olarak önem verdiği ortaklaşa yemeklerin giderlerini karşılamak için onun bir kısmının kamulaştırılmasını öngörmektedir.[101] Özel mülkiyete ait olan toprağa gelince, dağıtımın adil olması ve herkesin devletin topraklarının savunmasıyla ilgilenmesi için, her yurttaşa biri sınıra, diğeri şehre yakın bölgede yer alacak iki parsel verilmelidir.

İdeal bir Yunan sitesinin örgütlenmesiyle ilgili son derecede ilginç bir tablo çizdikten sonra[102] Aristoteles VIII. Kitabın sonuna kadar ilgileneceği konuya, eğitim konusuna geçer. Amacımız en iyi yönetim biçimini bulmaktır ve bu, mutlu olmak için en büyük imkânı sunan devlet olacaktır. Mutluluk her şeyden önce erdeme, ikincil olarak dışsal iyilere dayanır. Erdemin kendisi ise esas olarak üç şeye bağlıdır: Doğa, alışkanlık ve akıllı bir hayat kuralı. Eğitim bu son ikisiyle meşgul olur.

Eğitim, buyurma veya itaat etme işlevlerinin değiştirilebilir veya daimi olmalarına göre değişecektir.[103] Genel olarak hiçbir yurttaş diğerlerinden onları daimi olarak yönetebilecek ölçüde üstün olmayacaktır.[104]

---

101 VII,10.
VII,11-12.
VII,14.
104 Bu en iyi birkaç kişinin yönetimi olan aristokrasi idealinden vazgeçmek demektir.

O halde yurttaşları, önce iyi uyruklar olacakları ve daha sonra iyi yöneticiler olmalarına imkân verecek nitelikleri kazanacakları bir tarzda eğitmeliyiz. Bu tür bir boyun eğmede alçaltıcı bir şey yoktur, çünkü eylemler kendileri bakımından değil, daha çok kendilerine yöneldikleri erek bakımından onurlu veya onursuzcadır. İnsanın ereği şüphesiz yalnızca kuralı izleyebilen kısmında değil, bir kuralı yaratma gücüne sahip olan kısmında, yani akılda bulunmaktadır. Akıl, pratik akıl ve teorik akıl olmak üzere ikiye ayrılır ve teorik akıl, daha üstündür. İlki, savaşla ve genel olarak işle, ikincisi barışla ve genel olarak boş zamanla uğraşır. Şimdi işle savaş, hiç şüphesiz, boş zaman ve barışı meydana getirmeyi amaçlar. Bu yüzden savaşı ve başkalarına egemen olmayı bir ulusun varlığının temel ve biricik amacı olarak ele almaktan daha büyük bir politik yanlış olamaz (Aristoteles burada yaşadığı dönemde moda olan Sparta kurumlarına karşı hayranlığı eleştirmektedir). İnsanlar önce kendilerinin köleleştirilmemelerini güvence altına almalıdırlar. İkinci olarak egemenliği yönetilenlerin iyiliği için ele geçirmelidirler. Üçüncü olarak yalnızca köle olmayı hak eden insanların efendileri olmaya çalışmalıdırlar. Çünkü halkın ahlakı, bireyin ahlakıyla aynı kurallara tabidir: "Bireyler ve devletler için en iyi olan şeyler, aynı şeylerdir." Devlete karşı bu büyük ilgisine rağmen Aristoteles devleti ahlaklılığın üstüne yerleştirme veya bireyler için bağlayıcı olan ahlak kurallarından daha gevşek, özel bir ahlak kuralları bütününe tabi bir şey olarak görme yanılgısını kesinlikle paylaşmamaktadır.

Beden ruhtan, iştahlar akıldan önce gelişmektedir.[105] Bu nedenle eğitim bedenle başlayacak, daha sonra iştahlarla devam edecek ve son olarak akılla ilgilenecektir. Ama bedeni ruh, iştahları akıl için çalıştıracak-

105 VII,15.

tır. Yasa koyucunun yeni kuşağa ilgisi doğumdan önce başlayacaktır.[106] Bu vesileyle Aristoteles *eugenik*le, yani uygun evlenme yaşı, anne babaların sahip olmaları gereken özelliklerle ilgili görüşlerini ortaya koyar. Buna çocukların beslenmeleri, beden eğitimi ve çocuk oyunlarıyla ilgili tavsiyelerini ekler.[107]

Her yönetim biçimi yurttaşlarındaki özel bir karakter sayesinde meydana gelir ve devam eder. O halde bu karakteri eğitimle geliştirmek devletin görevi olmalıdır ve bundan dolayı yine bu görev anne-babalara değil, devlete bırakılmalı ve eğitim bütün yurttaşlar için aynı olmalıdır. Hiçbir yurttaş kendisine ait değildir, hepsi devlete aittir ve devlet kısımlarının her biriyle ilgilenmelidir.[108]

Aristoteles'in daha sonra eğitim konusunda söylediği şeylerin bütün ayrıntılarına giremeyiz. Sözkonusu eğitimin yurttaşların eğitimi olduğunu, devletin kısımları değil koşulları olan sınıfların eğitimi olmadığını hatırlamamız gerekir. Onun hem tek biçimli, hem de o kadar az faydacı, buna karşılık o kadar çok ahlaki olmasının nedeni budur.[109] Hiçbir zaman hayatlarını kazanma ihtiyacı içinde olmayacaklarından mesleki ve teknik eğitim yurttaşlar için zorunlu değildir. Yurttaşlar yalnızca iyi askerler, iyi uyruklar, daha sonra iyi yöneticiler olmayı öğrenme ihtiyacındadırlar ve devleti, amacı yalnızca iyi hayat önündeki bütün mümkün engelleri ortadan kaldırmak olan bir örgüt değil, her şeyden önce ahlaki bir fail olarak gören Aristoteles doğal olarak ahlaki eğitim üzerinde bizden daha fazla ısrar etmektedir. Biz de oyunların ahlaki etkisi olan şeyler olduklarını düşünürüz, ama bu ahlaki etkinin

---

106 VII,16.

VII,17

108 VIII, 1.

109 Bilimsel ve felsefi eğitimi ele alan kısım eksiktir.

Aristoteles'in düşündüğünden daha az doğrudan olduğuna ve insanların dikkatini ne kadar az çekerse o kadar büyük olacağına inanırız.

Politika'da yarım kalmış olan sadece eğitimle ilgili tartışma değildir, ideal devletin incelemesinde birçok başka şey de eksiktir. Onda yasama, yürütme meclislerinin, yargı gücünün ne örgütlenmesi, ne işleyişi üzerine bir şey söylenmektedir. Bu boşluğun Aristoteles'in hayal gücünün eksikliğinden mi, yoksa incelemenin bu kısmının kayıp olmasından mı ileri geldiğini bilemiyoruz. Ancak Aristoteles'in, Platon gibi, insanlara bir kez iyi eğitim verildiği takdirde devletin gerektirdiği her şeyin bu eğitimi doğal olarak izleyeceği görüşünde olmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

BÖLÜM IX

RETORİK VE POETİKA

RETORİK

Yunanlılar hem politik zihniyetli, hem de dava meraklısı bir ırktı ve söz sanatları modern bir demokraside olduğu gibi onlar için de nüfuz kazanmanın faydalı bir aracıydı. Öte yandan sürekli uyanık durumda bulunan entelektüel merakları onları, bu sanatın pratiğinin daha az önemli olmadığı modern toplumlarda olduğundan çok daha büyük ölçüde hitabet sanatının kuramıyla ilgilenmeye itmekteydi. Aristoteles'ten önce de birçok 'konuşma sanatı' eseri kaleme alınmıştı. Ancak o, bu eserlerin tümünün, dinleyicilerde heyecan uyandırmak gibi konuşma sanatının kendisine yabancı olan konulara önem verip onun ana kısmı olan kanıtlamayı ihmal etmiş olmalarından şikâyet eder. Aristoteles heyecan uyandırmanın önemini küçümsemez, ama onun Yunan mahkemelerinde kullanımı yaygın olan ucuz konu dışı araçlarla[1] değil, konuşmanın kendisiyle meydana getirilmesini ister. Gerçekten kendisinden önce hitabet sanatı üzerine yazmış olanlarda eleştirdiği kusurun nedeni, ona göre, onların hitabetin daha yüksek bir biçimi olan politik belagat yerine adli belagate önem vermeleridir. Aristoteles bu iki belagat türüyle ilgili olarak kendisinden öncekilerin yaptıklarını geliştirmeye çalışır.[2] Ta baştan itibaren ve bütün inceleme boyunca hitabet sanatında

---

Örneğin ağlayan dullar ve öksüzlerin işin içine sokulmasıyla.

Retorik, I,1.

kanıtlama üzerinde ısrar eder. Retoriği diyalektiğin benzeri veya bir dalı olarak tanımlar.[3] Retorik, bilimsel kanıtlamadan çok diyalektikle ilişkilidir. Diyalektik gibi, hiçbir özel bilimin bilgisini gerektirmeyen, her akıllı insan tarafından kullanılması ve takip edilmesi mümkün olan kanıtlar kullanır. Retorik, ilke olarak, diyalektik gibi, herhangi bir konuyu tartışabilir, ama pratikte insanların üzerinde düşünüp taşındıkları konularla yetinir ve böylece mantığın dışında bir başka bilimle de ilişkilidir. O, diyalektiğin ve politika diye adlandırılması uygun olan karakter incelemesinin -ilkinden formunu, ikincisinden maddesini alan- bir dalı gibidir.[4]

Retorik 'herhangi bir konuda insanları ikna etmenin mümkün bütün biçimlerini görme yetisidir'[5] İki tür ikna etme aracı vardır: Elde hazır olan ve sadece kullanılması gereken teknik olmayan araçlar (örneğin tanıklıklar, işkence, belgesel deliller) ve konuşmacının kendisinin yaratması gereken teknik araçlar. Teknik araçların da üç türü vardır: Konuşmacının *karakteri*yle ilişkili olanlar (yani konuşmacının dinleyicilerinde kendi karakteri hakkında olumlu bir izlenim oluşturmaya çalıştığı konuşma yöntemleri), dinleyicilerde bir *heyecan* yaratmaktan ibaret olanlar ve *akıl yürütmenin kendi gücüyle* kanıtlayan veya kanıtlar gibi görünenler. Aristoteles bu üçüncü tür ikna araçlarını önce inceler. Onların iki alttürü vardır: Tümevarımın retorikteki karşılığı olan 'örnek' ve kıyasın retorikteki karşılığı olan 'entimem' (örtük kıyas). Entimem, en mükemmel retorik yöntemdir; o, 'ikna etmenin

---

[3] 1354 a 1,1356 a 30.

1356 a 25. Aristoteles'in retorik anlayışı, Platon'un onu *Phaidros*'ta psikolojiye ve diyalektiğe dayanan felsefi bir bilim olarak tanımlamasına ve Akademi'nin onu bu ilkelere göre uygulamasına çok şey borçludur.

1356 b 26.

gövdesidir'[6] "Örneklere dayanan argümanlar daha az ikna edici değildirler, fakat entimem daha çok alkış alır."[7] Kullanılması gereken kanıtlama biçimi doğal olarak konuşmacının çalıştığı koşullar tarafından belirlenir. Onun ele alacağı konular, üzerlerinde düşünüp taşınılan şeyler sınıfına aittir ve bu şeyler onu belli sanatlar ve bilimlerin alanlarına girmedikleri ölçüde ilgilendirir. Retoriğin kendilerine hitap ettiği insanlar uzun akıl yürütme zincirlerini takip etme gücünden yoksun insanlardır. O halde onun (kesinlikler, düşünüp taşınmanın konusu olmadıkları için) olasılıkları ele alması ve öncülleri ilk ilkelerden çıkarmaktan çok kabul edilebilir oldukları durumda doğru olarak benimseyip kısa akıl yürütmeler yapması gerekir.

Başlıca iki tür entimem vardır. Herhangi bir bilime, örneğin etik veya fiziğe özgü olan özel kanıtlar ve *topoi*'den, yani literal anlamda kanıtların içinde bulundukları *yerler*den, *bölgeler*den çıkarılmış genel kanıtlar. Konuşmacı özel kanıtlar kullandığı oranda retoriğin alanından dışarı çıkar, ama Aristoteles kullanılabilir genel kanıtların görece azlığını göz önünde bulundurarak konuşmacının konuya özgü kanıtlardan yararlanmasına da izin verir ve önce bunları ele almayı ister. Konuşmacının içinde çalıştığı koşullardan ötürü konuya özgü kanıtlar, özellikle etik ve politikadan alınacaklardır.[8]

Fakat Aristoteles önce retoriği üç kola ayırır. Dinleyici, bir seyirci

---

6 1354 a 15.

1356 b 22.

I,2. *Topos* 'çok sayıda entimemi içinde bulunduran şey' olarak tanımlanır(1403 a 19). *Topoi* (yerler) '*stokheia*' veya 'kanıtlamanın kurucu öğeleri' olarak da adlandırılır (aynı yer). Cicero ve Quintilianus onları oyun kurallarına, araştırılabilecek maden damarları veya ocaklarına ve içinden malzemelerin alınabileceği depolara benzetirler. (Cic., *Top.* 2.7; *de Or.* II,34, 147; 41, 174; *de Fin.* IV, 4,10; Quint., V 10, 20-22).

veya bir yargıç, yargıç da geçmişteki veya gelecekteki eylemlerin bir yargıcı olabilir. Böylece 1) gelecekte gerçekleşek olması bakımından göz önüne alınan bir önlemin yararlı veya zararlı olduğunu gösteren danışmanın belagati, 2) geçmişte meydana gelmiş bir fiilin yasal veya yasa dışı karakterini gösteren avukatın belagati, 3) ve amacı, içinde bulunulan zamanda var olan bir şey olarak göz önüne alınan bir eylemin veya kişinin soylu veya bayağı karakterini göstermek olan 'gösteri belagati' vardır. Aristoteles korkunç bir ironiyle politik konuşmacının, tavsiye ettiği davranışın *haksız* olduğunu kabul edebileceğini, ama onun *yararlı* olmadığını asla kabul etmemesi gerektiğini; avukatın müvekkilinin *bir zarara yol açtığını* kabul edebileceğini, ama onun *yasaya karşı* gelmiş olduğunu asla kabul edemeyeceğini; nihayet methiyecinin övdüğü kişinin kendi çıkarının farkında olmadığını söyleyebileceğini, ama ne pahasına olursa olsun onun *ahlaki dürüstlüğ*ünü göstermesi gerektiğini belirtir.[9]

Aristoteles daha sonra politik konuşmaya (I., 4-8), 'tören konuşması'na (I,9), mahkemeler önündeki savunma konuşmalarına (I,10-14) uygun olan kanıt türlerine işaret eder ve buna ek olarak yukarda sözünü ettiğimiz teknik-olmayan delilleri ele alır. Bu bölümlerin özü, bazen başka yerlerde ifade ettiği bilimsel görüşleriyle karşılaştırmanın ilginç olduğu bir tür politika felsefesi ve popüler ahlaktır (örneğin adli belagate ayrılmış olan bölüm, sorumluluk ve adaletle ilgili *Nikomakhos'a Etik*'teki öğretilere ışık tutar), ama Aristoteles bu bölümlerde bu konular üzerinde söylediği şeylerin salt popüler özelliğine işaret etme konusunda özen gösterir. "Herhangi biri, diyalektik ve retoriği bir hüner değil de bir bilim olarak kurmaya çalıştığı ölçüde farkında olmaksızın onların doğasını yok eder, çünkü onları yeniden kurmak

[9] I,3

isterken o salt kanıtların değil, belli konulara ilişkin bilimlerin alanına geçmiş olur."[10] Son bölüm avukatlık sanatının yazılı yasalara karşı yazılı olmayan yasalara başvurma gibi çeşitli numaralarının eğlenceli ve canlı bir betimlemesini verir. O, retoriğin Aristoteles'in işaret etmeyi ihmal etmediği bir özelliğini, 'karşıtları kanıtlama' özelliğini belki başka herhangi bir pasajdan olduğundan daha somut olarak ortaya koyar.[11]

Aristoteles buraya kadar sadece etik ve politikadan çıkarılmış 'özel kanıtlar'la ilgilenmiştir.[12] Bundan sonra bekleyebileceğimiz gibi kanıtların 'ortak yerler'ine geçmek yerine diğer temel ikna yöntemlerini, kendileriyle konuşmacının kendi karakteri hakkında dinleyicide lehte bir izlenim yaratmak istediği yöntemleri (II,1), yine kendileriyle dinleyicilerinde çeşitli heyecanlar meydana getirdiği yöntemleri (II 2-12) inceler. 'Ortak yerler'e ancak 18. bölümde varırız. 12-17 bölümler 'karakter'i şimdiye kadar ele alındığı biçimden farklı bir tarzda ele alan bir kısmı teşkil eder. Bu kısım, genç veya yaşlı olmalarına veya talihin etkisi sonucu şu veya bu durumda olmalarına göre dinleyiciler arasında var olması beklenen karakterleri, konuşmacının doğal olarak dinleyicileri üzerinde meydana getirmek istediği heyecanları meydana getirecek tarzda konuşma tarzını kendilerine uydurması gereken karakterleri inceler. Dolayısıyla bu kısım daha önceki kısımda söylenenleri desteklemeye yöneliktir. Aristoteles 18. ve 19. bölümlerde nihayet konuşma sanatının 'ortak yerler'inin, en genel kanıtların içinde bulunması gereken 'bölgeler'in incelemesine geçer. Bu yerlerin sayısı dörttür: özellikle politik belagate uygun olan 'mümkün ve imkânsız' ve 'gelecek', özellikle adli

---

10 1359 b 12-16.

1355 a 29-36.

Fakat Aristoteles 'göreli büyüklük' *topos*'unu, ilineksel olarak, I, 7 de faydalılığa ve I, 14 de adalete uygular. Krş.1393 a 8-16.

belagate uygun düşen 'geçmiş' ve özellikle tören belagatine uygun düşen (göreli büyüklük de içinde olmak üzere) 'büyüklük'. Bu 'bölgeler'in her biri tüm bir genel kanıtlar çeşitliliğini içerir, örneğin 'eğer bir şey mümkünse, onun zıddı da mümkündür'; 'eğer daha zor olan mümkünse, daha kolay olan da mümkündür' Ardından Aristoteles daha da genel olan bir şeye, 'ortak ikna ediciler'e ve hangileri olursa olsun bütün kanıtların kendilerine indirgendiği biçimlere, yani örnek (20. bölüm) ve entimeme (21-24. bölümler) geçer. Sonuncu, yani entimem, geri kalanları bir tarafa bırakılmış olarak bir kıyasın büyük öncülü veya sonucu olan gnome'yi genel ahlaki hükmü içine alır. 23. Bölümde, 18 ve 19. Bölümlerde sözü edilen dört 'yer'den tamamen ayrı, sayısı yirmi sekiz olan yeni bir 'yerler' dizisiyle karşılaşırız. Bu iki dizi arasındaki ilişki biraz karanlıktır ve onun en iyi açıklaması belki *Retorik*'in birden fazla ders notunun bir araya getirilmesinden meydana geldiğini kabul etmektir. 23. Bölümdeki yerler, *Topikler* kitabında sayılanlardan -'karşıtlar', benzer çekimler (inflexions), göreli terimler, a fortiori'ler vb- bir seçmedir. 24. Bölümde *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*'ndekine benzer bir yanıltmacalar (sofizmalar) listesi de vardır. Nihayet bunları, çürütme biçimlerinin bir sergilenmesini (25. Bölüm) ve iki mümkün yanlış anlamayı ortadan kaldırmayı amaçlayan bir ek (26. bölüm) izler.

İkinci kitap, retorik sanatının 1) ikna yöntemleri (yani şimdiye kadar sözü edilen şey), 2) konuşmanın üslubu ve 3) konuşmanın planı olarak tamamen yeni bir bölünmesiyle biter ve üçüncü kitap başlar. Bu kısım bir yamalı bohça izlenimi verir ve Diels, onun, yani üçüncü kitabın aslında konuşmanın üslubu ve planı üzerine bağımsız bir inceleme olduğunu, konuşma sanatına tahsis edilmiş diğer iki kitaba daha sonra eklendiğini iddia etmiştir[13] ki bu son derecede muhtemeldir.

Abhandl. d. K. preuss. Akad. d. Wiss. 1886.

Üslup 2-12. bölümlerde, plan 13-19. bölümlerde incelenir. Güzel konuşma, yani sesi kontrol etme ve tonunu, yüksekliğini ve ritmini ayarlama teknik olmayan, yalnızca dinleyicinin avamlığının zorunlu kıldığı bir araç olduğundan derhal birkaç sözcükle bir kenara bırakılır. Üslupla ilgili olarak Aristoteles ilk hatiplerin şairlerin konuşma biçimini taklit ettiklerini, ancak düzyazının üslubunun şiirin üslubundan özü itibarıyla farklı olduğunu belirtir. O, ayrıca tam da şairlerin kendilerinin gündelik konuşmaya daha uygun bir üslubu benimsedikleri bir zamanda düzyazıyla yazan kişilerin şairlerin konuşma tarzını taklit etmelerinin özellikle gülünç olduğunu sözlerine ekler.[14]

Üslubun temel nitelikleri ilk olarak açıklık, ikinci olarak konuya uygunluktur -üslup ne fazla sıradan ne de gösterişli olmalıdır-. Aristoteles önce sözcüklerin seçiminde bu iki niteliği ele alır. Eğer düşünceyi ifade etmek üzere sıradan, yalın sözcükler kullanılıyorsa, açıklık sağlanmış demektir. Ancak bundan fazla bir şey daha gereklidir: Yavanlıktan kaçınmak ve bunun için üslubun içine hafif süslü ve egzotik bir havayı da sokmak gerekir, "çünkü insanlar kendilerine yabancı olan şeyi merak ederler ve değişik olan hoştur" [15] Ama düzyazı, bunu şiir kadar kabul etmez, çünkü onun konusu daha aşağı düzeydendir ve şiirde bile bir kölenin veya genç bir insanın ağzında fazla süslü bir dili sevmeyiz. Sesin tonunu, konunun saygınlığına göre düşürmek veya yükseltmek gerekir. Öte yandan bu fark edilmeden yapılmalıdır. Konuşma bir aktörün sesinin her zaman oynadığı karakterin sesiymiş gibi görünmesi gibi doğal görünmelidir. Aristoteles Euripides'in en sıradan sözcükleri seçerek şiirsel bir etki yaratmasındaki ince sanata işaret eder. Alışılmadık sözcüklerden, bileşik sözcüklerden, şiirin uydurma sözcüklerinden kaçı-

---

[14] III,1.

1404 b 11.

nılmalıdır. Hatip yalnızca herkes tarafından kullanılan sözleri, sıradan sözcükler ve benzetmeleri kullanmalıdır.[16] Ne pahasına olursa olsun, klişe ve soğuk etkili süslemelere başvurmaktan kaçınmak gerekir.[17]

Aristoteles tek tek sözcüklerin seçiminden onların cümlelerdeki birleşimine geçer. Buradaki bölüm başlıkları şunlardır: Gramatikal saflık (5. bölüm), saygınlık (6. bölüm), uygunluk (7 bölüm), ritmik uyum (8, bölüm), tam cümlenin kurulması(9. bölüm), canlılık (10 ve 11. bölümler), retoriğin üç türüne, yani politik belagat, adli belagat ve tören belagatine uygun düşen üsluplar. Bu bölümler bu dönemden sonra üslup üzerine kaleme alınan eserlerde beylik şeyler haline gelmiş olan çok sayıda keskin ve doğru gözlem içerir. Biz onlardan belki diğerlerinden daha az beylik hale gelmiş olan birkaçına işaret etmekle yetineceğiz.

Aristoteles düzyazının vezinli (metrik) olmaksızın ritmik olmasını ister. Çok belirgin bir ritm, yapay görünecek ve dikkati konuşmacının düşüncesinden başka bir yöne çekecektir. Tamamen ritmsiz bir konuşma ise sözcüklerin tekdüze bir sıralanışı gibi görünür. Bir kısa iki uzun ve iki uzundan meydana gelen destansı ritm, düzyazı için fazla gösterişlidir. Bir kısa bir uzun iki heceli vezin gündelik konuşma ritmine daha uygundur. Bir uzun bir kısa iki heceli ölçü, fazla hızlandırılmış bir ölçüdür. Aristoteles belli bir ölçü göstermeyen, bu nedenle diğer ritmlerden daha az dikkat çeken üç kısa ve istenilen yere yerleştirilen bir uzundan oluşan paeonik ritmi tercih eder. Cümlenin başında bir uzun üç kısa ve cümlenin sonunda üç kısa bir uzun birleşimi önerir. Cümlenin genel ritmiyle ilgili olarak Herodot'un gevşek örülmüş üslubuna karşı sıkı örülmüş tam cümle üslubunu tercih eder. O, kendisini başlangıç, orta ve sonla tam bir cümle yapmak için cümlenin ögeleri

16 III,2.

III,3.

arasında karşı-tez, denge ve benzerliğin önemine işaret eder. "Şeyleri gözümüzün önüne getiren, onları 'eylem içinde' temsil eden dilin üstünlüğünü kabul eder. 'gençliğinin baharında bir insan" ifadesi 'dinç bir insan' ifadesinden ne kadar daha canlıdır.[18]

Konuşmanın planı konusuna dönerek Aristoteles o dönemde çok yaygın olan konuşmaların, bazıları belli belagat türlerine özgü olan parçalara bölünmesinin meydana getirdiği karmaşıklıkla alay eder. Bu geleneğe göre konuşmanın iki temel kısmı vardır: Konuyu sergileme ve kanıtlama. Ancak Aristoteles en çok Isokrates'in konuşmayı giriş, konunun sergilenmesi, kanıtlanması ve sonuç şeklinde bölmesini kabul etmeye rıza gösterir. Bundan sonra gelen bölümler bu dört kısmı üç tür belagatle -politik, adli ve törensel belagat- ilişkilerinde ele alır. 14 ve 15. bölümlerde giriş, 16. bölümde konunun sergilenmesi, 17 bölümde kanıtlama, 19. bölümde sonuç ele alınır.

Retorik, ilk bakışta edebi eleştiri, mantık, etik, politika ve hukukun ilginç bir karışımı izlenimi verir. Bu, insan yüreğinin zaaflarını ve bu zaaflarla nasıl oynanabileceğini bilen bir insan tarafından bütün bu öğelerin ustaca yapılmış bir karışımıdır. Eseri iyi anlamak için onun tamamen pratik olan amacını gözden kaybetmemek gerekir. O yukarda saydığımız konular üzerinde teorik bir eser değildir, hatip için bir el kitabıdır. Konu Yunanlıları derin bir biçimde ilgilendirmekteydi. Aristoteles kendisinin de kabul ettiği gibi bu konuda diğer konularda olduğu kadar bir öncü değildi. Ama eseri büyük bir otorite kazanmıştır. Öğretileri Yunanlı, Romalı ve çağdaş yazarların eserlerinde sık sık kendini göstermektedir. Onun söylediği şeylerin büyük kısmı yalnızca Yunan toplumunun koşullarına uygundur, fakat hayli büyük bir kısmı da her zaman geçerlidir. Eğer *Retorik* günümüzde Aristoteles'in

---

[18] 1411 b 24-29.

eserlerinin çoğundan daha az canlıysa bunun nedeni büyük ihtimalle konuşmacıların bugün -haklı olarak- derslerden çok kendi yetenek ve deneyimlerine güvenme eğiliminde olmaları ve dinleyicilerin, eskiden oldukları kadar retoriğin etkisine boyun eğmelerine karşılık, biraz bundan utanmaları ve oyunun nasıl oynandığını bilmeye önem vermemeleridir. Bu nedenle biz de bu kitabı çok kısa bir biçimde ele aldık ve okuyucuların onu okuduklarında belki yollarını bulmalarında kendilerine yardımcı olabilecek bir tarzda genel planı hakkında bir fikir vermekle yetindik.

POETİKA[19]

Buna karşılık *Poetika* Aristoteles'in eserlerinin en canlı olanları arasındadır. Onun eserlerinin hiçbiri daha parlak bir yorumcular grubunun dikkatini bu eser kadar çok çekmemiştir ve yine onun eserlerinden hiçbiri bu eser kadar şiddetli tartışmaların konusu olmamıştır. Ve bize temel ilgilerinden çok fazla uzak olan bir konu üzerine bu küçük fragmandan başka bir şey bırakmamış olsa bile, bu fragmanın yazarını analitik düşünürlerin en büyüklerinden biri olarak kabul edebiliriz.

Poietike terimi Aristoteles'te birden fazla anlama sahiptir. En genel anlamında o, yaşama sanatı ve bilime karşıt olarak yararlı ve güzel sanatları içine alır. *Poetika*'da ise o, daha dar bir anlama sahiptir. O, güzel sanatlarla "eşkaplam"lı olan 'taklit'[20] türüne aittir; ama tek başına bu türün tamamını teşkil etmez. Aristoteles renk ve biçimle taklit eden sanat-

---

Poetika hakkındaki açıklamamızda, Mr. R.P Hardie'nin *Mind* (N.S.) IV 350-364'deki makalesine çok şey borçluyuz.

1447 a 13-16.

larla sesle taklit eden sanatlar arasında bir ayrım yapar[21] ve bu ikinci, plastik sanatlara karşıt olarak Aristoteles'in kabaca şiir diye adlandırdığı şeye tekabül eder. Fakat yalnızca kabaca, çünkü ses'i, seda'yı da içine alacak biçimde genelleştirirsek enstrümantal müziği, daha da genelleştirirsek dansı elde ederiz. O halde müzik, dans ve şiir dediğimiz şeyde ortak olan ve Aristoteles'i bu sanatları bir aynı grup içinde birleştirmeye götüren şey nedir? Aristoteles bunu bize açık bir biçimde söylemez, ama bu grubu kendilerine dayanarak alt dallara böldüğü ilkeleri göz önüne alarak onun düşüncesini anlayabiliriz. Bu ilkeler, taklit etmede kullanılan araçlar, taklit edilen nesneler ve taklit etme tarzıdır.[22] 1) Bu gruba özgü *araçlar*, ritim, dil ve müzikal havadır ve bunların ortak olarak sahip oldukları şey, ressamlık ve heykeltıraşçılığın kendisi aracılığıyla eserlerini ürettiği uzaysal yayılıma karşıt olarak zamansal ardışıklıktır. Öte yandan gözle görülür uzaysal fenomenler dramada belli bir rol oynarlar, ama Aristoteles'e göre bu ikincil bir roldür;[23] Aristoteles'in aktörlerin rollerini bir perdenin ardında oynamalarını ciddi bir kayıp olarak görmeyeceğini düşünebiliriz.[24]

Melodi hiçbir zaman ritimsiz var olmaz ve üç aracın yedi mümkün birleşimi böylece beşe indirilir. Dolayısıyla 'şiir' aşağıdaki bölümlere ayrılır:

---

21 A.g.y., 18-20.

A.g.y., 17

1450 b 16-20, 1453 b 3-11, 1462 a 10-13,17

Eğer vezinden ayırt edilen ve düzyazıya uygulanmasının mümkün olduğu düşünülen daha geniş anlamını göz önüne alırsak (*Retorik*, 1408 b 30), 'ritim' Aristoteles'in şiir adını verdiği her şeyde ortak olan araçtır.

Ritim	•			Dans
Dil	•			'Düzyazıda taklit' (Pandomimler, Sokratik diyaloglar)
Ritim	+ Dil	•	•	Ağıtlar, epik şiir
Ritim	+ Melodi	•	•	Enstrümental müzik
Ritim	+ Dil	+ Melodi		Lirik şiir, trajedi, komedi[4]

Aristoteles şiiri düzyazıdan ayıran şeyin, vezin değil bir 'taklit' olması olduğuna işaret eder; pandomimler gibi karakter ve tarzların imgesel betimlemeleri de, vezinsiz oldukları halde şiir türündendirler ve Empedokles, vezinli yazdığı halde bir şair değildir. Fakat taklit nedir? Aristoteles bunu hiçbir yerde bize söylemez; bu sözcüğü edebi eleştiride yaygın olarak kullanılan bir sözcük olarak Platon'dan alır. Platon'a göre sanat, gerçekliği tam bir sadakatle kopya etmeyi ve bu şekilde meydana getirilen kopyanın gerçeğin kendisi olduğu illüzyonunu vermeyi hedefler.[25] Ve bu, Platon'un sanatı iki nedenle mahkûm etmesine yol açar: 1)Sanatçı daima başka biriymiş gibi yapar. Eğer bir savaşı betimlerse, nasıl savaşılması gerektiğini biliyormuş gibi yapar. Eğer Akhilleus'u konuşturursa Akhilleus olduğunu iddia eder. Haklı olarak 'Platon'un devletinde hayatın bir satranç tahtasındaki kareler gibi benzer bölümlere ayrıldığı ve toplumun karakteristik erdemi olan adaletin, insanın komşusunun karelerine tecavüz etmeksizin kendi karelerinde hareket etmesinden ibaret olduğu, buna karşılık şairin komşusunun alanına tecavüz eden biri olduğu' söylenmiştir.[26] 2) İkinci olarak, Platon'a göre, sanatçı asla gerçekliği doğrudan taklit etmez; yal-

---

[25] *Devlet*'te Sokrates tarafından ifade edilen görüşlerin ne ölçüde Platon'un kendi görüşlerini temsil ettiğini söylemek doğal olarak zordur.
Prickard, A., *On the Art of Poetry*, 33.

nızca gerçekliğin soluk gölgelerinden başka bir şey olmayan duyusal şeyleri taklit eder. Aristoteles bu bakış tarzına açık bir şekilde karşı çıkmaz, ama onun düzeltilebilmesi için gerekli öğeleri sağlar:[27] Sanatın taklit ettiği şey, 'karakterler, heyecanlar ve eylemlerdir';[28] duyusal dünya değil, insan zihninin dünyasıdır. Bütün sanatların en az taklit edici olanı, sadece var olan bir şeyi kopya etmeye çalışmakla en az suçlanabilecek olan müziktir; ama Aristoteles'e göre müzik, *en çok* taklit edici sanattır.[29] Bu, yalnızca onun çok anlatımcı sanat, heyecanı en başarılı biçimde cisimleştiren sanat olduğu (veya daha kesin bir biçimde söylersek, duygu yalnızca ruhlarda var olduğundan) sanatçılar tarafından hissedilen ya da tasarlananlara benzer duyguları başkalarında en etkili bir şekilde meydana getiren sanat olduğu anlamına gelmektedir. Farklı sanatlar tarafından benimsenen araçların farklılığı göz önüne alındığında aynı sonuca ulaşılır: Bütün poetik sanatlar eylemi "taklit ederler", ama drama açıkça onu bütün diğerlerinden daha tam bir biçimde yeniden *üretir* ve eğer diğerleri de bu yeniden üretmeyi amaçlarlarsa, daha alt düzeyden araçları kullanmakla zamanlarını boşa harcayacaklardır. Bundan başka Aristoteles'in "Şiir tarihten daha felsefi ve daha ciddi bir şeydir, çünkü tarihin tikeli ifade etmesine karşılık şiir daha çok tümeli ifade eder "[30] şeklindeki ünlü sözü, aynı derse işaret eder: Şiir bireysel bir olayı yeniden yaratmayı hedeflememelidir, tersine evrensel bir hakikate yeni bir cisim vermeyi hedeflemelidir. Şüphesiz şiirin tümel bir şey olduğu yönündeki bu görüşte bir tehlike vardır. O kolayca, şiirin, hem gerçek insanları hem de hayali karakterleri ilginç ve hoş kılan bi-

---

27 Aslında Platon'un kendisinin de sık sık yaptığı gibi.

1447 a 28.

Politika, 1340 a 18-19.

30 1451 b 5-7

reysel özelliklerden soyulmuş genel karakter tiplerini ortaya koyması gerektiği şeklinde bir görüşe dönüşebilir. Aristoteles'in öğretisi de sık sık böyle yorumlanmıştır. Ama onu böyle yorumlamak, tümeli sadece "birden fazla şeyin yüklemi olabilen"[31] şey olarak göz önüne almak ve Aristoteles'e göre, onun zorunlu olan olduğunu[32] unutmaktır. Tarih, içlerinde neden ve eser arasındaki zorunlu ilişkinin binlerce rastlantısal müdahalelerce gizlendiği olayları betimler; şiir ve özellikle trajedi ise kaderin karaktere kaçınılmaz bağımlılığını dile getirir. Aristoteles trajediye ilişkin incelemesinde genellikle bu ilkeye sadık kalır. Bununla birlikte "taklit" teriminin etkisinden kendisini tümüyle kurtaramaz. Kurtarmış olsaydı, muhtemelen onun yerine başka bir sözcük seçmiş olurdu. Şimdi bu sözcüğün, onun düşüncesi üzerindeki kötü etkilerinin kanıtlarını görelim.

Aristoteles'in şiiri türlerine ayırmasına geri dönmemiz gerekir. 2) Ayrımın ikinci ilkesi şudur: Taklitçi, eylem içindeki insanları taklit eder ve bunlar ortalama insandan ya daha üstün veya daha aşağı veya onunla aynı düzeydendirler.[33] Burada şiirin daha önce kabul edilmiş türlerinin her birini üçe ayıran bağımsız bir ilke sözkonusudur. Aristoteles'e göre bu ilkenin ana değeri, kendisine trajediyi, yani iyi karakterlerin betimlenmesini, komediden, yani kötü karakterlerin betimlenmesinden ayırt edebilmesini sağlamasıdır.[34] O, bu açıklamayı daha sonra inceltecektir. Komedi, 'herhangi bir tür kusur bakımından değil, yalnızca çirkinliğin bir türü olan özel bir tür kusur bakımından' ortalamadan daha düşük düzeydeki insanları betimler. 'Bu kusur, gülünçlüktür ve gülünçlük,

[31] Örneğin *Önerme Üzerine*, 17 a 39.
Örneğin *İkinci Analitikler*, 1, 6.
Poetika, 2. Bölüm.
1448 a 16-18.

başkalarına acı ya da zarar vermeyen bir kusur ya da bozukluk olarak tanımlanabilir' [35] Trajedi ise şüphesiz iyi olan, ama sempatimizi kaybedecek kadar bizden üstün olmayan karakterleri betimler.[36] Ayrıca, şiirin her bir türü içinde daha yüksek karakter tiplerini betimleyen yazarlarla daha aşağı karakter tiplerini betimleyen yazarlar bulunur.[37]

Şiirde iyi ya da kötü olarak betimlenen bu karakterler sınıflaması, Aristoteles'in her zaman ilk olarak göze çarpan ve özellikle Platon'da güçlü olan, estetik eleştirideki ahlakçı eğilimden ne kadar etkilenmiş olduğunu gösterir. Aristoteles, kötü karakterleri dramada yalnızca olay örgüsü gerektirdiğinde[38] ve sadece ikincil rollerde kabul eder. Böylece o, sadece şiddetleri sayesinde ilgimizi çeken Macbeth, III. Richard veya Şeytan gibi bir kahramanın imkânına ilişkin bir kavrama sahip değildir. Onun düşüncesi doğal olarak Yunan drama geleneği tarafından koşullandırılmıştır; ama eğer kendisini yeterince göz önüne almış olsaydı, Clytemnestra gibi karakter, Aristoteles'i iyiliğin yerine 'büyüklük ya da şiddet'i koymaya götürebilirdi.

3) Üçüncü olarak, taklitler-fakat açık bir şekilde bu, yalnızca dili kullanan taklitler, *bizim* anladığımız anlamda şiir hakkında geçerlidir-öyküsel ve dramatik taklitler olarak ayrılır.[39] Bu, ilk bölme ilkesinin bize verdiği ayrıma eklenen ve ondan daha önemli olan bir ayrıma, epik şiir ve drama arasındaki ayrıma götürür; dramada eylem eylemle taklit edilir.

Aristoteles daha sonra şiirin ve özellikle dramanın kaynağını araştı-

---

35 1449 a 32-35.

1453 a 7-8.

1448 a 1-16, 1460 b 33-35.

38 1454 a 28, 1461 b 19-21.

Böl.3; krş. Platon,*Devlet*, 392 d-394 b.

rır.[40] Şiir, kaynağını iki temel güdüye, taklit etme ve başkalarının yaptığı taklitlerden hoşlanma güdülerine borçlu olmalıdır. Taklit edilen şeyler, üzücü şeyler olduklarında bile onlardan hoşlanırız ve bu düşüncesi Aristoteles'in salt kopya edici taklit anlayışından ne kadar uzak olduğunu gösterir. Aristoteles bu ikinci güdüyü çok fazla entelektüalist bir biçimde açıklar: onda bütün zihinsel süreçlerin başlangıcı olan bilgiyi arama güdüsünün bir biçimini görür. Hazzın sanat eserinin neyi temsil ettiğini anlamakta yattığını söyler. Fakat bu arada sanat eserlerinden aldığımız hazzın bir diğer ve aynı derecede önemli kaynağına işaret eder: bu, renk, melodi ve ritim gibi şeylerin bize verdiği duyusal hazdır.

Bu içgüdülerden doğan şiir, şairlerin karakterlerine göre iki türe ayrılır. "Onlar arasında en ciddi olanları soylu eylemleri... En bayağı olanları ise utanılacak eylemleri temsil etmek istemişlerdir."[41] Ve böylece bir yandan sövüp saymalar, diğer yandan ilahiler, methiyeler ve destanlar ortaya çıkmıştır. Nihayet, bu iki akım, her biri kendi alanında olmak üzere, komedi ve trajedide doruğuna ulaşmıştır, "çünkü sanatın bu yeni biçimleri eskilerinden daha yüce ve daha itibarlıydı" [42] Daha kesin olarak, trajedi ve komedi, doğaçlama söylenilen bir parçanın *iaki* şiirleri ve *fallik* şarkılarla ilişkiye sokulmasından doğmuştur. Aristoteles böylece, trajedinin dansla ilk ilişkisine de işaret etmektedir.

Epik şiir ve trajedi, "ciddi konuların büyük bir nazım türü içinde "[43] taklit edilmeleri bakımından birbirlerine yaklaşırlar; onlar 1) destanın tek bir vezin türüne sahip olması ve bir öykü olması ve 2) yine hiçbir zaman sınırına sahip olmamasına karşın, trajedinin "mümkün

---

40 Böl. 4.
1448 b 25.
1449 a 5.
b 9 (Bywater'in okuması).

olduğu ölçüde bir günlük zaman süresi ya da ona yakın bir zaman süresi içinde kalmaya çalışması"[44] bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Aristoteles burada trajediyle destan arasında daha sonra olduğu gibi Yunan uygulamasında da mevcut olan uzunluk farkını göz önüne almakta ve onu temsil edilen eylemin daha uzun süresinden türetmektedir. Aristoteles'in "zaman birliği" diye adlandırılan ilkesini ifade ettiği varsayılan bu pasaj, aslında onun kendisinin koyduğu bir kuralı ifade etmemektedir, sadece Yunan'daki trajedi uygulaması içinde yer alan tarihsel bir olguyu ifade etmektedir. Bununla birlikte Aristoteles, hiç şüphesiz zaman birliğinin, üzerinde ısrar ettiği tek birlik olan "eylem birliği"ne olumlu yönde katkıda bulunduğunu düşünmüştür.[45] O, "yer birliği"ne ancak hafif bir imada bulunur;[46] trajedinin farklı yerlerde *eş zamanda* meydana gelmiş olan eylemleri temsil edemeyeceğini söylemekle yetinir. 3) destan ve drama, kurucu unsurları bakımından da birbirlerinden farklıdırlar. Drama, destanın kullandığı ritim ve dile ek olarak müzik araçlarını kullanır.

Aristoteles, daha sonra trajediyi tanımlamaya geçer.[47] Trajedi, "iyi, kendi içinde tam ve belli bir büyüklüğü olan bir eylemin taklitidir; haz verici eklemelerle süslenen dilin her bir türü, eserin kısımlarında ayrı ayrı sunulur; bu sunma, öykü biçiminde değil, dramatik bir biçimde yapılır; bu tür duygulardan arınmayı sağlayacak şekilde acıma ve korku doğuran olaylarla ilgilidir" [48] Bu tanımlamanın kısımlarıyla -cins (taklit etme), taklitin nesnesi, araçları ve tarzını işaret eden tür-

[44] b 12.

8-11. Bölümler

1459 b 22-26.

Bölüm, 6.

Yani (sanırım) acıma ve korkudan başka duygular.

sel ayrımlar- daha önce tanışmıştık; "haz verici eklemelerle süslenen dil", "dil+ritim+melodi" ye tekabül etmektedir. "Eserin kısımlarında ayrı ayrı ortaya konulan her bir tür", trajedinin methiyeden farklı olarak yalnızca koroyla ilgili kısımlarında müzik kullandığı olgusunu ortaya koymaktadır.[49] Bu ayrımlar, trajediyi Yunan edebiyatındaki ve belki de her tür edebiyattaki bütün diğer biçimlerden ayırmak için yeterlidir, ama Aristoteles buna başka ayırt edici nitelikler de ekler: 1) Temsil edilen eylem, kendinde tam olmalıdır, yani bir başlangıç, orta ve sona sahip olmalıdır; insanın onun neden başladığı yerde başladığı ya da bittiği yerde bittiğinin nedenini göremiyeceği bir kompozisyon olmamalıdır;[50] göreli olarak kendisinde anlaşılır olan ve "bu nasıl ortaya çıktı?" sorusuna yol açmayan bir başlangıca sahip olmalıdır; doyurucu olan, "peki sonra?" sorusuna yol açmayan bir sona sahip olmalıdır; başlangıcın gerektirdiği, sonu gerektiren bir orta kısma sahip olmalıdır. Ayrıca 2) temsil edilen eylemin belli bir büyüklüğü olmalıdır.[51] Aristoteles her zaman, ister bir gemi, ister site veya sanat eseri olsun, her şeyin uygun bir büyüklüğe sahip olduğundan emindir. Özellikle bir nesnenin güzelliği, onun boyutuna bağlıdır; bir nesne eğer çok küçükse, "ansallığa yaklaştığında algımız belirsiz olur"; eğer çok büyükse, "seyirci için onun birlik ve bütünlüğü kaybolur" Görülebilir güzel bir bütünün, gözle algılanabilir bir büyüklüğe sahip olması gerektiği gibi, iyi bir trajik olay örgüsü de hafıza tarafından kavranılabilecek bir uzunluğa sahip olmak zorundadır. Olay gelişirken birbirine eklenen farklı kısımların meydana getirdiği ilgiyi mümkün olan en yüksek ölçüde doğurmak için eylemin belli bir uzunluğa sahip olması gerekir;

---

[49] Krş. 1447 b 27
1450 b 23-34.
34-1451 a l5.

ancak o belli bir uzunluğun ötesine de geçmemelidir, aksi takdirde ilgi yorularak dağılır. Bu özel karakter trajediyi, onun tarihsel olarak kendisinden doğduğu hafif doğaçlamalardan ayırır; aynı zamanda iyi trajediyi de kötü trajediden ayırır. Bu bir araya gelmiş iki özel karakter, ilginçtir, çünkü onlar Aristoteles'in bütün başka sanatçılar gibi dram yazarının da kendisine yönelmesi gereken güzelliğin biçimsel koşullarına yaptığı en açık göndermeyi teşkil etmektedir. Güzelliğin başka yerde[52] anılan üç koşulundan "simetri", belki de plastik sanatlara daha uygun olduğu için, burada zikredilmemektedir. Başlangıç, orta ve sona ilişkin koşul, "düzen" ile özdeşleştirilmektedir.[53] Ve büyüklüğe ilişkin kuralda üçüncü koşulu, "sınırlama"yı ayırdedebiliriz. 3) Tam olmak için tanımlamanın, trajedinin ereksel nedenini belirtmesi gerekir ve Aristoteles'in ona erek olarak arınmayı (katharsis) verirken yaptığı şey budur. Bu ünlü öğreti üzerine tam bir kütüphane vardır. Ana karşıtlık, *katharsis*'i arınma seremonisinden çıkarılmış bir benzetme olarak alan ve trajedinin konusunu ahlaki bir arınma, heyecanlardan arınma olarak gören görüşlerle *katharsis*'i kötü bedensel hıltların dışarı atılmasından çıkarılan bir benzetme olarak alan[54] ve trajediye tahsis edilen konuyu ahlaki olmayan bir konu olarak gören görüşler arasındadır. İlk görüş birçok ünlü isim tarafından desteklenmiştir ve esas olarak Lessing'in görüşleriyle birleştirilir. İkinci görüş ise Rönesans kadar erken bir dönemde savunulmuş ve Bernays'ın kanıtlarıyla neredeyse tartışılamaz bir hale gelmiştir.[55]

---

[52] *Metafizik*, 1078 a 36.

1450 b 35.

Şiirin etkisinin bir ilaç yoluyla kötü hıltların kovulmasıyla karşılaştırılması, Gorgias kadar eskidir, (*Hel. Enc.* 8-14). Ama onun bu duyguların uyandırılmasıyla tutkuların kovulmasına ilişkin bir öğretisii yoktur.

Milton aracı bir görüş sunar. "Trajedi, antiklerce kaleme alındığı şekliyle, her

Trajedinin birincil ve ikincil konusunu birbirinden ayırabiliriz. Onun birincil konusu, acıma ve korku uyandırmaktır, kahramanın geçmiş ve şimdiki ıstıraplarından dolayı acıma, önünde onu bekleyenlerden dolayı korku uyandırmaktır. *Retorik*'teki bazı pasajlara[56] dayanarak, bazen, izleyicinin kahramana acırken aslında kendisi için, benzer bir kaderin kendi başına gelmesinden korktuğu düşünülmüştür.[57] Fakat hiçbir sıradan seyircinin örneğin Aristoteles'in tipik kahramanı Oidipus'un başına gelen şeylerin kendi başına da gelebileceğinden korkması akla yakın değildir. Bu varsayımı anlamlı kılmak için, bu korkunun, her birimizi bekleyen bilinmeyen kadere ilişkin belirsiz korku olarak genelleştirilmesi gerekir; fakat Aristoteles'te böyle bir düşünce yoktur. Aslında o, açık bir şekilde korkunun, kahraman için duyulduğunu söylemektedir.[58] Bu korkuyu duyabilmemiz için kahramanın 'bize benzemesi gerektiği' doğrudur, ama bu, onunla bizim aramızda

---

zaman bütün şiir türlerinin en ciddisi, en ahlakisi ve en yararlısı olmuştur; bu nedenle Aristoteles trajedinin acıma, korku ya da dehşet uyandırarak ruhu bu ve benzeri tutkulardan arındırma, yani iyi taklitlerinin okunmasının veya seyredilmesinin doğurduğu özel bir haz türü aracılığıyla bu tutkuları uygun bir düzeye indirime ya da azaltma gücüne sahip olduğunu söyler. Doğanın kendisi de kendi etkileriyle bunu yapar: çünkü tıpta da, tuzlu hıltları ortadan kaldırmak için tuz, melankoliye karşı melankolik şeyler, ekşiye karşı ekşi kullanılır" (*Preface to Samson Agonistes*). Krş.

'Kulları, bu büyük olaydan
yeni edindikleri bu hakiki deneyimle
barış ve huzur içinde ve zihin dinginliğiyle
bütün tutkularından arındı, kurtuldular' (*Samson Agonistes*,son kısım)

Milton'un görüşünün kaynağı hakkında bkz. *Journal of Philosophy* XXVII, 267-275.

1382 b 26, 1386 a 26.

Lessing, Hamb. Dram. St.75.

58 1453 a 5.

belli bir benzerlik olmaksızın onun korkusunu paylaşamayacağımızdan ötürüdür.

Trajedinin acıma ve korku uyandırması bilinen bir konudur ve bu, Platon'un trajediye saldırmasının esas nedenlerinden biridir; Platon, trajedinin heyecan uyandırarak bizi daha duygusal ve zayıf kıldığını söylemişti. Aristoteles, trajedinin nihai etkisinin bizi daha duygusal kılmak değil, tersine bu duygulardan arındırmak olduğunu söyleyerek örtük bir şekilde Platon'a cevap vermektedir. *Katharsis*'in anlamının bu olduğunu, *Politika*'daki iki pasaj göstermektedir.[59] Bu pasajlarda Aristoteles "etik" ya da "pratik" (yani karakteri veya eylemi taklit eden) diye adlandırılanlara karşıt olarak "orgiastik (sefahatle ilgili)" ya da "coşkusal" diye adlandırılan bazı müzik türlerinden söz etmekte ve onların eğitim veya gevşetmeyi değil, arındırmayı hedeflediklerini söylemektedir: "Bazı ruhlarda şiddetli bir biçim alan duygu, her ruhta az çok vardır, örneğin acıma, korku ve coşku gibi. Çünkü bu sonuncunun da kurbanları vardır, ama dinsel melodilerin bir sonucu olarak onları, ruhun mistik cezbeye düşmesine yol açan melodilerin etkisi altında olduklarında, sanki bir iyileşme ve *arınma*dan geçmişlercesine eski hallerine dönmüş buluruz. O halde aynı yöntem, özellikle acı veya korkuya veya genel olarak heyecana uygun olanlara ve bu tür heyecanlardan etkilenmeleri ölçüsünde bütün başkalarına uygulanmalıdır; herkesin bir biçimde arınmaya, ruhunun temizlenmesine ve *hazla* doldurulmasına ihtiyacı vardır. Arındırıcı melodiler tam da bu yolla insanlara masum bir haz verirler." Bunu takip eden pasaj, *katharsis*'in daha tam bir açıklaması için *Poetika*'ya gönderir; bu gönderme hiç kuşkusuz onun bugün elimizde olmayan ikinci kitabınadır.

Burada belirtilmesi gereken üç şey vardır: 1) Arındıcı melodiler,

---

[59] 1341 a 21-25, b 32-1342 a 16.

"eğitim"i, yani karakterin iyileştirilmesini amaçlayan 'ahlaki' melodilerden farklıdırlar. Bu, tek başına, Aristoteles'in trajedi açıklamasını, tutkulardan arınmayı içeren ahlakçı bir açıklama olarak görenleri çürütmek için yeterlidir. Trajedinin hedeflediği, bir tür hazdır. Güzel sanatlar, genel olarak, hayatın ihtiyaçlarını karşılayan yararlı sanatlardan ve bilgiyi hedefleyen bilimlerden farklı olarak hazzı amaçlayan sanatlardır.[60] Ama *katharsis*'ten doğan haz, salt rahatlama ve eğlenmeninkinden farklı, özel bir tür hazdır.[61] Trajedi şairi, başka hiçbir şeyi değil, acıma ve korkudan kurtulmanın sonucu olarak ortaya çıkan hazzı yaratmayı hedeflemelidir. Aristoteles'in estetik hazzı, genel olarak hazzın bir türü, çeşitli sanatlarca yaratılan hazları içeren bir tür olarak kabul ettiği şüphelidir.2) Aristoteles'in buradaki dili tıbbidir ve biyolojiyle ilgili eserleri ve Hipokratçı yazılarla ilişkisi daha yakından incelenirse böyle olduğu daha açık görülür.[62] 3) Aristoteles'in bu sözcüğü başka yerlerdeki kullanımı, 'duygulardan arınma"nın muhtemelen (daha genel olarak varsayıldığı gibi), "onlardaki daha alt düzeydeki öğelerin yok edilmesi" değil, "onların kendilerinin yok edilmesi" anlamına geldiğini göstermektedir. Fakat bu, onların tümüyle yok edilmesi anlamına gelmemektedir. Aristoteles her tür korkma ve acıma eğilimlerinden tamamen kurtulmuş olmanın bir insan için iyi bir şey olduğunu düşünmez; "Acımamız gereken" ve "korkmamız gereken şeyler vardır"[63]; Bu, sadece "onların gereğinden fazla olmaları ölçüsünde yok edilmeleri" anlamına gelir.

---

60 *Metafizik*, 981 b 21; krş. *Poetika*, 1448 b 13,18; 1460 a 17; 1462 a 16, b 1.
Politika, 1341 b 38-41, 1342 a 16-28; *Poetika*. 1453 a 35, b 10, 1459 a 21, 1462 b 13.
Antik literatürde bu yorumu teyit eden çeşitli pasajlar vardır; Plut. *Qu. conv.* 3.8.657 A; Arist. Quint. *De Musica* 3.25 (s.13 Jan); Iambl. *De Myst*. I.II, 3.9 (ed Parthey); Proclus in *Plat. Remp* I. ss. 42, 49 vd., Kroll.
Nikomakhos'a Etik, 1115 a 12.

Katharsis'in tıbbi çağrışımlarında, bu yoruma izin vermeyen hiçbir şey yoktur ve sağduyu da bunu göstermektedir.

Yukarıda işaret edilen süreç, psiko-analistlerin çok önem verdiği şiddetli bir duygudan kurtulmayla, 'abreaksiyon'la güçlü bir benzerlik taşımaktadır. Yine de ikisi arasında, psikanalistlerin anormal durumlarda elde etmeye çalıştıkları şeyi Aristoteles'in trajedinin normal bir izleyici üzerindeki etkisi olarak tanımlaması bakımından fark vardır. Gerçekten de insanların çoğu, aşırı bir acıma ve korkma eğilimi içinde midir? Gerçekten de onlar, kahramanın trajik ıstıraplarına tanık olmak suretiyle bu duygulardan kurtulurlar mı? Büyük bir trajediyi seyretmek ya da okumaktan bir şekilde yararlandığımız ve onun, bu etkisini acıma ve korkuyla yarattığı konusunda şüphe yoktur; ama bunun nedeni başka yerde bulunamaz mı? Acaba bunun nedeni, hayatlarında bu tür duyguları duyma konusunda çok az fırsata sahip olmalarından dolayı acıma ve korku duygusundan yoksun olan insanların bir kerelik kendi kendilerinden koparılmaları ve insan deneyiminin bu tür yükseklik ve derinliklerinin farkına vardırılmaları değil midir? Deneyimimizin bu genişlemesi ve bunun sonucu olarak elde ettiğimiz "kendi kendimizi tanımamız ve kendimize karşı duyduğumuz saygı',[64] trajediye verilen değerin gerçek nedeni değil midir? Aristoteles'in açıklaması, muhtemelen, insani hayatın karanlık yüzünün sürekli baskısı altında bulunan doğalarla ilgili olarak doğrudur. Öte yandan onun sözünü ettiği, tam olarak sıradan insan da değildir, çünkü sıradan insan Aristoteles'in önem vermediği mutlu sonlardan hoşlanır.[65]

Aristoteles, trajediyi tanımlamasından onun öğelerini saymaya ge-

---

[64] Shelley, *Defence of Poetry, Prose Works* (ed. Forman) içinde, III. 116 (E.F.Carritt. *Theory of Beauty*, 140'da anılmıştır.)

1453 a 23-29.

çer. Bunlar önem sırasıyla şunlardır: (A) Temsil edilen nesneye ait olan öğeler: Olay Örgüsü, Karakter ve Düşünce; (B) Temsil etme araçlarında bulunan öğeler: (daha önce betimlenmiş olan iki aracı, yani dil ve ritmi içine alan) Diksiyon ve Melodi; (C) Temsil etme tarzıyla ilgili olan öğe:(aktörlerin makyajına özel bir göndermeyle) Dekor. Aristoteles, olay örgüsünün, karakter ve düşünceden daha önemli olduğunu göstermek için çok çaba sarf eder ve bu, karakteri bir oyundaki (ya da öyküdeki) ana öğe olarak görenlerin eleştirisini üzerine çekmiştir. Bu eleştiriciler, eğer karakter ve düşünceden ayrılırsa, olay örgüsünün hiçbir ahlaki ya da entelektüel niteliğe sahip olmayan kişilerce gerçekleştirilen bir hareketler dizisine indirgeneceği ve şahıslar olarak kuklalarla gerçekleştirilen böyle bir olay örgüsünün hiçbir sanatsal değere sahip olmayacağını iddia etmişlerdir; Bu eleştiri, kesinlikle saçma bir eleştiridir. Sahnede hareket eden şahıslar, eylemlerinde içerilmiş bir amaç türü ve belli bir zekâ olmaksızın gelişimlerini nasıl gerçekleştirebilirler? Ve belli bir olay örgüsü olmaksızın karakter kendini nasıl gösterebilir? Soyutlamayı, bu tür karşıt uçlara götürmemeliyiz. Aristoteles'in demek istediğini iyi anlamak için, 1) olay örgüsü ve karakter arasındaki karşıtlığın bilfiil ve bilkuvve olan arasındaki karşıtlığın bir örneği olduğuna dikkat etmemiz gerekir. Olay örgüsüne karşıt olduğu ölçüde karakter, aslına bakılırsa hareketsiz-olması-ölçüsünde-karakterdir ve metafizik ilkelerine[66] uygun olarak Aristoteles, hareket-içinde-karakter demek olan olay örgüsüne bu önceliği vermeye mecburdur.[67] Ve tiyatro izleyicilerinin çoğunluğunun, sıradan karakterlere sahip ilginç bir olay örgüsünü, derin bir biçimde veya ustaca tasarlanmış olsalar bile özel olarak bir şey yapmayan karakterlere tercih ettiği kesinlikle doğrudur.

---

66 *Metafizik*, O.9.

1450 a 16-23.

2) Aristoteles *Poetika*'da 'karakter' kelimesini çoğu zaman 'karakterin açığa vuruluşu', 'düşünce' kelimesini de 'dilde ifade edilen düşünce' anlamında kullanır.[68] İmdi ahlaki ve entelektüel niteliğin en önemli dramatik ifadesinin *eylem*de yattığı kabul edilecektir. Böylece "olay" örgüsü, karakter ve düşüncenin en önemli kısmını içine alır ve kesinlikle oyundaki ana öğe haline gelir. "Karakter" ve "düşünce", aslında en iyi biçimde eylemle ortaya konulan şeyin, buna ek olarak sözle ortaya konulmasından ibarettir, Aristoteles açıkça 'düşünce'nin, şiir kuramından çok retoriğin alanına giren bir konu olduğunu söyler.[69]

Diğer öğelere gelince, bu konuda Aristoteles'in 'melodi'yi trajedinin 'tatlandırıcılar'ının en büyüğü olarak, yani çok hoş bir şey olsa da yalnızca bir aksesuar olarak tanımladığına, 'dekor'u ise bütün öğelerin en teknik olmayanı[70] olarak adlandırdığına işaret edebiliriz; Aristoteles, trajik etkinin oyunun zorunlu olarak gerçekten oynanmasını gerektirmediğini kabul eder. Olay örgüsüne dönerek, onun birliğinin, öznesi olarak tek bir insana sahip olmasından ibaret olmadığını belirtir.[71] Hayattaki birçok olay, birbiriyle ilişkisizdir. "Hikâye... tam bir bütünü teşkil eden bir eylemi temsil etmelidir ve onu meydana getiren çeşitli olaylar, kendi aralarında, bu olaylardan herhangi birinin yerinin değiştirilmesi ya da çıkarılmasının bütünü parçalayacağı ya da ortadan kaldıracağı şekilde

---

68 1450 a 6, 29, b 5,9,11, 1456 a 36. Krş. özellikle 1450 b 8. "Bir oyundaki karakter, şahısların ahlaki amacını açığa vuran şeydir...onun açık olmadığı yerde (yani eylemde), amaç açık değildir, yani eylemden anlaşılmıyordur." Ancak 1454 a 18' de 'karakter', karakterin eylem içinde açığa vurulmasını içerir.

1456 a 34-36; krş. 1450 b 6-8.

Krş. *Retorik,* 1355 b 35, 1404 a 16'da *ateklina*. Burada sahne, oradaki güzel konuşma sanatına karşılık gelir.

1451 a 16.

birbirlerine çok sıkı bir biçimde bağlanmış olmalıdır."[72] Aristoteles'in önerdiği biricik birlik budur ve muhtemelen bu konuyla ilgili olarak bundan daha iyi bir reçete verilemez. Böylece "şairin işlevi, olmuş olan bir şeyi değil, olabilecek olan bir şeyi betimlemektir" [73] Aristoteles şiiri, genelliğini değil, iç birliğini göz önüne alarak, bu anlamda, tarihten daha tümel şeyleri ifade eden sözler olarak tanımlamaktadır.[74] Trajedi yalnızca, önceden olmuş olanın hiç şüphesiz olmasının mümkün olmasından ve bu nedenle ikna edici olmasından dolayı tarihsel adlara bağlı kalır ve gerçekte kimi zaman bu gelenekten başarıyla ayrılır.

Buraya kadar Aristoteles, trajedinin tam bir eylemin taklidi olduğu sözüyle neyi kastettiğini açıklamaktaydı. Fakat trajedi aynı zamanda acıma ve korku doğuran olayların bir taklididir. Bu tür olaylar, "beklenmedik bir şekilde ortaya çıktıklarında ve aynı zamanda birbirlerinin sonucu olduklarında"[75] en büyük etkiyi meydana getirirler. Bu koşulu karşılayan olaylar, basit bir olay örgüsüne karşıt olarak karmaşık bir olay örgüsünün iki ayırt edici niteliği olan, "talihin tersine dönmesi" ve "keşif" başlıkları altında toplanabilirler.[76] Her iyi trajedi, gerçekten, mutluluktan mutsuzluğa ya da mutsuzluktan mutluluğa geçişi içerir; "talihin tersine dönmesi" ile Aristoteles, *Kral Oidipus*'ta habercinin Oidipus'un anne babasının kim olduğunu bildirdiğinde tek bir eylemin ya da sahnenin sınırları içindeki bu tür bir geçişi kasteder. Aristoteles'in olay örgüsünde dikkati çektiği üçüncü öğe, 'ıstırap', yani cinayetler, işkenceler ve sahnede canlandırılan benzeri şeylerdir.[77]

---

72 A.g.y., 31-34.

A.g.y., 36.

b 6.

1452 a 4.

Böl. 10.

Böl. 11.

Aristoteles en iyi trajedinin, yukarda tanımlandığı anlamda karmaşık olay örgüsüne sahip olan trajedi olduğunu ileri sürer.[78] Üç tür olay örgüsünden kaçınılmalıdır: "İyi bir insanın mutluluktan mutsuzluğa geçtiği ya da kötü bir insanın mutsuzluktan mutluluğa geçtiği görülmemelidir. İlk durum bizde korku veya acıma uyandırıcı bir durum değil, nefret uyandıran bir durumdur. İkinci durum ise, bizdeki ne insani duygulara, ne acımamıza, ne de korkularımıza hitap ettiği için... tasarlanabilecek en az trajik durumdur. Öte yandan aşırı derecede kötü bir insanın, mutluluktan sıkıntıya düşmemesi gerekir. Bu tür bir hikâye bizde insani duygu uyandırabilir, ama ne acıma ne de korku uyandıracaktır; acıma, hak edilmeyen talihsizlikten; korku, bize benzer bir insanın talihsizliğinden doğar.[79] O halde, gerçek trajik kahraman "ortalama bir kişidir; o, ne olağanüstü erdemli ne adil bir insan olmayıp, ahlaksızlık ve kötülüğünden dolayı değil bir yargı hatasından[80] dolayı talihsizliğe düşmüş, normalde büyük bir şerefe ve belli ölçüde refaha sahip bir insandır" [81] Aristoteles'in bu kahraman tipini tercih etmesi, şüphesiz *Antigone*'nin Hegel'in gözdesi olması gibi onun gözde draması olan *Kral Oidipus*'tan kaynaklanmaktadır. Bu tip, şüphesiz olağanüstü trajik bir tiptir. Onun bir başka örneği, *Othello*'dur. Belki aynı ölçüde

---

78 1452 b 30-32.

A.g.y., 34, 1453 a 6.

'*Hamartia*', burada yargı hatasına işaret eder gibi görünmektedir. '*Hamartema*', *Nikomakhos'a Etik*, 1135 b 12-18 ve *Retorik*, 1374 b 6 da bu anlamda kullanılmaktadır ve '*hamartia*', sık sık entelektüel hata anlamında kullanılmakfadır. Aristoteles bazen bu sözcükten karakter kusurlarına işaret etmek için yararlanmaktadır. (*Nikomakhos'a Etik*, 1115 b 15, 1119 a 34, 1148 a 3; ama bu anlam burada '*di'hamartian megalen*' (1453 a 15) ifadesi tarafından devre dışı bırakılıyor görünmektedir. Büyük bir karakter kusuru az bir olasılıkla matheria'ya karşıt olabilirdi.

1453 a 7-10.

iyi olan başka örnekler de vardır. Ancak, Antigone ya da Cordelia'yı Aristoteles'in önerdiği tipin içine sokmak zordur;[82] onlar daha çok Aristoteles'in reddettiği -aslında, kötü oldukları için değil en iyi olmadıkları için reddettiği- türlerin içine girerler. Macbeth ve III. Richard, Aristoteles'in reddettiği üçüncü tipin herhangi bir başkası kadar trajik olabileceğini gösterir gibidir; buna karşılık Coriolanus ve Antonius, Hamlet ve Lear, soylu karakterlerin yargı hatalarından çok irade yanlışlarından ötürü düştüğünü gösterirler.

Aristoteles, bundan sonra en fazla acıma ve korku uyandıracağını düşündüğü durumu özel olarak belirtmeye geçer.[83] Trajik eylemi tasarlayan ya da gerçekleştiren kişi, eyleme maruz kalan (veya maruz kalması gereken) kişinin bir dostu veya akrabası olmalıdır, onun bir düşmanı ya da onunla ilişkisiz biri olmamalıdır. İdeal olay örgüsünde o, ilişkiyi bilmeden eylemi hazırlayacak ve ancak eylemin gerçekleşmesinden sonra kahramanla ilişkiyi keşfedecektir.

Aristoteles bu "keşfetme"nin altı biçimini sayar[84] ve bunlar arasında önceliği herhangi bir "yapay işaret ve kolyeler"in sonucu olarak ortaya çıkan keşfetmeye değil, *Kral Oidipus* ya da *Iphigenia Tauris'te* (Euripides) olduğu gibi, "şaşırmanın, olması mümkün bir olay aracılığıyla meydana getirildiği" keşfetmeye verir.[85] Şairin kendini karakterlerinin yerine koymasının önemini gösterirken Aristoteles, şairlerin iki

---

82 Hegel'in Antigone'nin kaderinin kendi hatasından kaynaklandığını gösterme girişimi, kesinlikle yanlıştır. Gerçek insan hayatında olduğu gibi, trajedide de insanların kaderleri o kadar sıkı bir şekilde birbirlerine bağladır ki, insanlar başkalarının hatalarından acı çekerler ve bu tema bundan dolayı asla daha az trajik değildir.

83 Böl. 14.

84 Böl. 16.

85 1455 a 16-20.

türe ayrıldığı şeklinde ilginç bir görüş ileri sürer. "Şiir, onu yazan kişide ya özel bir yetenek veya belli bir delilik gerektirir; Birinci, gerekli ruh halini kolayca benimseyebilir, ikinci, heyecan sonucu kolayca kendinden geçebilir."[86] Burada, klasik ve romantik tipe ya da Nietzsche'nin diliyle Apolloncu ya da Dionizosçu tipe benzeyen bir şey karşısında bulunmaktayız ve Aristoteles'in bu düşüncesini geliştirmemiş olması çok üzücüdür. Bir başka ilginç sınıflandırma, eylemin, talihin tersine dönmesine ve keşfetmeye dayandığı trajediler, patetik trajediler, karakter trajedileri ve sahne trajedileri olmak üzere geliştirdiği dörtlü trajedi sınıflandırmasıdır. Bütün bu ilginç öğelerin mümkün olduğu kadar birleştirilmesi gerekir.[87] Öte yandan Aristoteles bir epik eylemin tamamını tek bir trajediye sıkıştırmaya çalışmanın çılgınlığına açıkça işaret eder.[88]

"Karakter" konusuna gelince, Aristoteles bu konuda dört kural ortaya koyar.[89] Karakterler, iyi olmalıdırlar (ancak yukarda gördüğümüz gibi çok da iyi olmamalıdırlar); uygun olmalıdırlar -örneğin cinsiyetleri bakımından uygun olmalıdırlar; efsanevi orijinal kahramanlara benzer olmalıdırlar; tutarsız olsalar bile kendi içlerinde tutarlı olmalıdırlar. Hepsinden öte, olay örgüsünde olduğu gibi karakterlerde de bir zorunlu ya da olası olanı aramak gerekir; konuşma ve eylem, karakterden çıkmalıdır. Dramanın kişilerinin "düşünce"sini göstermenin en uygun tarzıyla ilgili olarak Aristoteles bizi *Retorik*'e gönderir.[90] Diksiyon hakkında söylediği şey, bir yandan konuşmanın kısımlarının[91] ilginç bir analizinden, diğer yandan şiirin, sıradan dilin kullanılmayan biçimler,

86 32-34

b 32, 1456 a 4.

88 1456 a 10-19.

Böl.15.

90 1456 a 34.

Böl. 20, 21.

özellikle benzetmelerle ustaca bir karışımı sayesinde açıklıkla saygınlığın nasıl birleştirebileceği konusunda belli sayıdaki önerilerden meydana gelir.[92] "Benzetme yapmayı bilmek "başkalarından öğrenilemeyecek tek şeydir ve bir deha işaretidir, çünkü iyi bir benzetme, farklı şeylerdeki benzerliğin sezgisel algısını gerektirir."[93]

Farklı edebiyat türlerinin ayrımına ilişkin doğru bir sezgi, Aristoteles'in epik şiirle trajediyi karşılaştırdığı bölümlerde kendini gösterir. Onlar, her ikisini de tarihten ayıran eylemin birliğine ilişkin ortak zorunluluk bakımından benzerdirler;[94] aynı türlere -basit ve karmaşık türler, karakter hikâyeleri ve ıstırap hikâyeleri v.b.- ve epik şiirin şarkısız ve sahnesiz yapabilmesi dışında, aynı öğelere sahip olmaları bakımından da benzerdirler. Fakat 1) uzunluk bakımından farklıdırlar. İkisinde de eserin bir bakışta tümüyle algılanabilmesi gerektiği şeklindeki aynı ilke geçerli olmasına rağmen, epik şiir daha uzun olabilir, çünkü öyküsel form, onun eş zamanlı birkaç olayı anlatmasına izin verir. Bu, epik şiire "bir büyüklük özelliği verir, okuyucunun ilgisini çeşitlendirmesini ve farklı türden epizotları işin içine katması imkânını" sağlar, [95]ama fazla doygunluktan ötürü dramı bozma eğilimi de gösterir. Onlar 2) ölçü bakımından da farklıdırlar. Doğanın kendisi epik şiire "onun yabancı sözcük ve benzetmeleri kullanmasına diğerlerinden daha fazla izin veren en ciddi ve ağır ölçüleri" kullanmayı öğretmiştir.[96] 3) Epik şiir, "inanılmaz olana, olağanüstüdeki ana etmene daha geniş bir alan sağlar, çünkü o, seyircinin gözü önüne eylemde bulunan

---

92 Böl.22.

1459 a 6-8.

Böl.23

1459 b 28-30.

Böl. 34-36.

kahramanı koymaz. Hektor'un Akhilleus tarafından kovalanması, sahnede gülünç olurdu, ama şiirde bunun saçmalığı görülmez".[97] Yine de epik şiirde bile olası olmayan şeyler, etkiyi daha şaşırtıcı kılmakla şairin amacına hizmet ettikleri ölçüde meşrudurlar.

Epik şiir ve trajediden hangisi daha yüksek sanattır?[98] Yaygın görüş, moda haline gelmiş olan sıradan izleyiciye yönelik abartılı oyunundan dolayı trajediyi epik şiirin aşağısına yerleştirmekteydi. Aristoteles, bunun konuyla ilgisi olmadığını belirterek bu görüşe itiraz eder ve trajediye şu nedenlerle büyük önem verir. 1) Trajedi, epik şiirden daha zengin bir formdur, çünkü müzik ve sahne, etkiyi arttırır. 2) Trajedi, okunduğunda bile, daha büyük bir canlılığa sahiptir. 3) O, etkisini daha büyük bir yoğunlukla sağlar.4) Daha büyük bir eylem birliğine sahiptir. Ve 5) şiirin özel etkisini - acıma ve korkudan doğan hazzı - daha tam olarak meydana getirir.

Trajedi ve epik şiir, *Poetika*'da kendilerinden uzun olarak söz edilen biricik şiir formlarıdır. Kitapta komedinin tarihine ilişkin bir bölüm de vardır[99] ve anlaşıldığına göre, komedinin doğası elimizde olmayan ikinci kitapta tartışılmıştır. Bu kitabın bizim için değerli olacak olan diğer ana konusu, *katharsis*'in daha tam bir açıklamasıydı; trajedinin acıma ve korkudan arındırması gibi, komedi de muhtemelen gülme eğiliminden arınmayı sağlayan bir şey olarak tanımlanmaktaydı. Lirik şiirle ilgili olarak onun yalnızca dithyramb ve nome biçimlerinden ve arada söz edilmektedir; Aristoteles hiç şüphesiz lirik şiirin, şiir kuramından çok müzik kuramının alanına ait olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle *Poetika* genel olarak bir şiir kuramı olmaktan uzaktır; bir güzel sanat-

---

97 1460 a 12-17

Böl.26.

99 Böl. 5.

lar kuramı olmaktan daha da uzaktır. Ondan, hatta tam ve tutarlı bir estetik kuram da çıkarılamaz. Bununla birlikte o, sanat üzerine başka herhangi bir eserden daha çok sayıda verimli düşünce içerir. O, estetik teorileri tekar tekrar bozmuş olan iki hatadan -estetik yargıları ahlaki yargılarla karıştırma eğiliminden ve sanatı gerçekliğin kopya edicisi ya da fotoğrafik bir tasviri olarak düşünme eğiliminden- kurtulmanın başlangıcına işaret eder. Aristoteles'in konuşma tarzından onun örtük olarak güzelliği gerek maddi gerekse ahlaki çıkarlardan bağımsız bir iyi olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz; fakat o, güzelliğin doğasına ilişkin net bir açıklamaya ulaşamamıştır.

KISA KAYNAKÇA

ARİSTOTELES ÜZERİNE GENEL ESERLER

GROTE, G., *Aristotle,* 3. basım, London, 1883.

GERCKE A., "Aristoteles", *Pauly's Real-Encyclopaedie*, Stuttgart, 1876.

ZELLER E., *Die Philosophie der Griechen*, II, 2,4. Basım (Anastatic), Berlin, 1921, İngilizce çevirisi, 2 cilt, London, 1897

CASE T.,"Aristotle" maddesi, *Encyclopaedia Britannica*, Cambridge, 1910.

GOMPERZ T.,*Griechische Denker*, cilt 3., Leipzig, 1902, ingilizce çevirisi, 4 cilt, London 1912.

BRENTANO F.,*Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, 1911.

HAMELIN O., *Le Système d'Aristote*, Paris, 1920.

ROLFES E., *Die Philosophie des Aristoteles*, Leipzig, 1923.

JAEGER W *Aristoteles*, Munich, 1923, ingilizce çevirisi, 2. basım, Oxford, 1948

STOCK J.L., *Aristotelianism*, New York, 1925

MURE G.R.G., *Aristotle*, London, 1932

COOPER L,, *Aristotelian Papers*, Ithaca, New York, 1939

TAYLOR A.E., *Aristotle*, London, 1943.

ROBIN L., *Aristote*, Paris, 1944

MANSION S., *Le Jugement d'Existence chez Aristote*, Louvain and Paris, 1946.

CHERNISS H.F., *Aristotle's Criticism of Pre-Socratic Philosophy*, Baltimore, 1933.

CHENISS H.F Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, Cilt 1, Baltimore,1944.

ROSE V., *De Aristotelis Librorum Ordine et Auctoritate*, Berlin, 1954.

ROSE V., *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig, 1863.

EUCKEN R., *Die Methode des Aristotelischen Forschung*, Berlin, 1954.

SHUTE R., *On The History of The Aristotelian Writings*,Oxford, 1888

SCHWAB M. *Bibliographie d'Aristote*, Paris, 1896.

HEIBERG J.L., *Mathematisches zu Aristoteles*, Leipzig, 1904.

LONES T.E., *Aristotle's Researches in Natural Science*, London, 1912.

GIACON C., *Il Divenire in Aristotele*, Padua, 1947.

MORAUX P., *Les listes Anciennes des Ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.

HEATH T.L., *Mathematics in Aristotle*, Oxford, 1949.

VAN DER MEULEN J.,*Aristoteles die Mitte in seinem Denken*, Amsterdam, 1951.

DÜRING I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957,

Aristoteles Latinus (Latince Aristoteles): *codices descripserunt* (betimleyici notlar) G. LACOMBE ve L. MINIO-PALVELLO, 1939, 1955.

GENEL BASIMLAR, ÇEVİRİLER VE ŞERHLER

Aristotelis Opera, Berlin, 1831-1870. Cilt 1,2, Metin, (Yay.) Bekker; ve *Fragments*, (Yay.) V.Rose; Cilt 3, Latince çeviriler; Cilt 4, *Scholia*, (Yay.) C.A.Brandis ve H.Usener; Cilt 5, *Index Aristotelicus*, (Yay.) H. Bonitz.

Categories, De Interpretatione, Prior and Posterior Analytics, Meteorologica, De Mundo, De Generatione Animalium hariç tüm eserlerinin Teubner'deki metinleri.

Posterior Analytica, Topics, Sophistici Elenchi, De Generatione et Corruptione, Meteorologica, De Mundo, Historia Animalium, De Generatione Animalium, Fragments hariç tüm eserlerinin (metin ve çeviri) Loeb baskıları.

Tüm eserlerinin Oxford çevirisi, Yay. J.A.Smith ve W.D.Ross, 1908-52.

Commentaria in Aristotelem Graeca (23 cilt), Berlin, 1882-1909, Supplementum Aristotelicum (3 cilt) ile, 1882-1903.

RICHARDS H., *Aristotélica*, London, 1915.

MANTIK

Organon, metin, Latince çevirisi ve şerhi, J. Pacius, Frankfort, 1597

—, metin ve şerh, T. Waitz, 2 cilt, Leipzig, 1844-6.

Aristotele, *Organon*, Introduzione, tradizione e note, G.Colli, Turin, 1955.

De Interpretatione ve Posterior Analytics, şerh, St. Thomas Aquinas, Rome, 1882.

Prior and Posterior Analytics, giriş, metin ve şerh, W.D.Ross, Oxford, 1949

Posterior Analytics, Latince çevirisi ve şerhi, J.Zabarella, Venice, 1582, vb.

Tópica et Sophistici Elenchi, metin, W.D.Ross, Oxford, 1958.

ZABARELLA J., *Opera Logica*, Venice, 1578, vb.

BONITZ H.,*Ueber die Categorien des Aristoteles*, Vienna, 1853

APELT O., "Kategorienlehre des Aristoteles" *Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie*, Leipzig, 1891.

TRENDELENBURG F.A., *Elementa Logices Aristoteleae*, 9. basım, Berlin, 1892

MAIER H., *Syllogistik des Aristoteles*, 3 cilt, Tübingen, 1896-1900.

CALOGERO G., *I Fondamenti della Lógica aristotélica*, Florence, 1927

SOLMSEN F., *Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin, 1929.

VON ARNIM H., *Das Ethische in Aristoteles' Topik*, Vienna, 1927

BECKER F.A.R., *Die aristotelische Theorie d. Möglichkeitsschüsse*, Berlin, 1933.

GOHLKE P., *Die Entstehung der aristotelischen Logik*, Berlin, 1936.

GRABMANN M., *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelardus bis Petrus Hispanus*, Berlin, 1937

MILLER J.W., *The Structure of Aristotle's Logic*, London, 1938.

MANSION S., *Le Jugement d'Existence chez Aristote*, Louvain ve Paris, 1946

VIANO C.A., *La Logica di Aristotele*, Turin, 1955.

DOĞA FELSEFESİ

Physics, metin, Latince çevirisi ve şerhi, J.Pacius, Frankfort, 1596,vb.

—, Latince çevirisi ve şerhi, J.Zabarella, Venice, 1600.

—, şerh, St. Thomas Aquinas, Rome, 1884.

—, metin ve şerh, W.D.Ross, Oxford, 1936.

—, metin, W.D.Ross, Oxford, 1950.

—, II. kitap, Fransızca çevirisive şerhi, O.Hamelin, Paris,1907

De Caelo, metin, çeviri, giriş ve notlar, W.K.C. Guthrie, London, Cambridge, Mass, 1939.

De Caelo, I-III, *De Gen. et Corr.*, *Meteor.*, şerh, St. Thomas Aquinas, Rome, 1886.

De Caelo, metin, D.J.Allan, Oxford, 1936.

De Gen, et Corr., metin ve şerh, H.H.Joachim, Oxford, 1922.

Meteorologica, metin, Latince çevirisi ve şerhi, J.L.Ideler (2 cilt), Leipzig, 1834-6.

Meteorologica, metin, çeviri ve notlar, H.D.P Lee, London ve Cambridge, Mass, 1952.

—, metin, F.H.Fobes, Cambridge, Mass, 1919.

—, I. Düring, *Aristotle's Chemical Treatise, Meteorologica.*

—, IV. Kitap, giriş ve şerh ile, Gothenburg, 1944.

ZABARELLA J., *De Rebus Naturalibus*, Cologne, 1590, vb.

BERGSON H., *Quid Arist. de loco senserit*, Paris, 1889.

GILBERT O., *Die Meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig, 1907

DUHEM P., *Le Système du Monde*, Cilt I, Paris, 1913.

MANSION A., *Introduction à La Physique Aristotélicienne,* 2.basım, Louvain ve Paris, 1945.

CARTERON H., *La Notion de Force dans le Système d'Aristote*, Paris, 1924.

SOROF G., *De Aristotelis Geographia capita duo*, Halle, 188.

BACHERT P "Aristoteles' Erdkunde von Asien u.Libyen", *Quellen u. Forschungen zur alten Gesch. u.Geog*, Berlin, 1908.

BİYOLOJİ

Historia Animalium, metin, Almanca çevirisi ve şerhi, H. Aubert ve F. Wimmer, 2 cilt, Leipzig, 1808.

De Partibus Animalium, çeviri ve notlar, W.Ogle, London, 1882

DÜRING H.I., *Aristotle's De Partibus Animalium, critical and Literary commentaries*, Gothenburg, 1945.

De Generatione Animalium, metin, Almanca çevirisi ve notlar, H. Aubert ve F Wimmer, Leipzig, 1860.

MEYER J.B., *Aristoteles' Thierkunde*, Berlin, 1855.

KROLL F., *Zur Geschichte der aristotelischen Zoologie*, Vienna, 1940

PSİKOLOJİ

De Anima, şerh; St. Thomas Aquinas, Turin, 1936,

—, metin, Latince çevirisi ve şerhi, J.Pacius, Frankfort, 1956,vb

—, Latince çevirisi ve şerhi, J.Zabarella, Venice, 1605, vb.

—, metin ve yorum, F.A. Trendelenburg, 2. basım, Berlin, 1877

—, metin, çeviri ve şerh, E. Wallace, Cambridge, 1882.

—, metin, Fransızca çevirisi ve şerhi, G.Rodier, 2 cilt, Paris,1900.

—, metin, çeviri ve şerh, D.D.Hicks, Cambridge, 1907.

—, metin, A.Förster, Budapest, 1912.

—, metin, W.D.Ross, Oxford, 1955.

Averrois Cordubensis Compendium Librorum Aristotelis quod Parva Naturalia vocatur, L.Shields, Cambridge, Mass, 1949.

Parva Naturalia, şerh, St. Thomas Aquinas, Venice, 1588.

Parva Naturalia, metin ve şerh, W.D.Ross, Oxford, 1955.

De Sensu ve De Memoria, metin, çeviri ve şerh, G.R.T. Ross, Cambridge, 1906.

De Sensu ve De Memoria, metin, A.Förster, Budapest, 1942.

De Sensu ve De Memoria, şerh, St. Thomas Aquinas, Turin, 1928.

De Somno et Vigilia Liber adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae Commentario, H.J. Drossaart Lulofs, Leyden, 1943.

De Insomniis et De Divinatione per Somnum, metin ve Latince çevirisi, 2 cilt, H.J.D. Lulofs, Leyden, 1947.

CHAIGNET A.E., *Essai sur la Psychologie d'Aristote*, Paris, 1883.

GRIFFIN A.K., *Aristotle's Philosophy of Conduct*, London, 1931

NUYENS F., *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain, The Hague, ve Paris, 1948.

BRENTANO F., *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des Menschlichen Geistes*, Leipzig, 1911

CASSIRER H., *Aristoteles' Schrift "Von der Seele"*, Tübingen, 1932

METAFİZİK

Metafizik, metin, Almanca çevirisi ve şerhi, A. Schwegler, 4 cilt,Tübingen, 1847-8.

—, metin ve şerh, H.Bonitz, 2 cilt, Bonn, 1848-9.

—, metin ve şerh, W.D.Ross, 2 cilt, Oxford, 1924.

—, metin, W.Jaeger, Oxford, 19çeviri, J.Warrington, London, 1956.

—, I-XII. Kitaplar, şerh, St. Thomas Aquinas, Turin, 1935.

—, I. Kitap, çeviri ve notlar, A.E.Taylor, Chicago, 1907

—, I. Kitap, Fransızca çevirisi ve şerhi, G. Colle, Louvain ve Paris,1912.

—, II. ve III. Kitaplar, Fransızca çevirileri ve şerhleri, G. Colle, Louvain ve Paris, 1922.

—, IV. Kitap, Fransızca çevirisi ve şerhi, G. Colle, Louvain ve Paris, 1931.

ROBIN L., *Theorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.

WERNER ., *Aristote et L'Idealisme Platonicien*, Paris, 1910.

JAEGER W.W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.

RAVAISSON F., *Essai sur la Métaphysque d' Aristote*, 2. basım, Paris, 1913.

CHEVALIER J., *Notion du Nécessaire chez Aristote et ses Prédécessurs*, Lyon, 1914.

STENZEL ., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig, 1924.

VON ARNIM H., *Die Enstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Vienna, 1931.

HARTMANN N., *Aristoteles und das Problem des Begriffs*, Berlin, 1939.

WEISS., *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel, 1942.

OGGIONE., *Aristotele, La Metafisica*, Milan, 1950.

GAJENDRAGADKAR K.V., *Aristotle's Critique of Platonism*, Mysore, 1952.

WUNDT M., *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart, 1951, 1953.

NOGALE S.G., *Horizonte de la Metafísica Aristotélica*, Madrid, 1955.

OWENS J., *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics,* Toronto, 1951.

ETİK

Nicomachean Ethics, şerh, St. Thomas Aquinas, Turin, 1934.
—, metin ve şerh, A. Grant, 2. cilt, 4. basım, London, 1885
—, metin, I. Bywater, Oxword, 1890.
—, şerh, J.A. Stewart, 2 cilt, Oxford, 1892.
—, metin ve şerh, J. Burnet, London, 1900.
—, şerh, H. H. Joachim, Oxford, 1951.
—, V. Kitap, metin, çeviri ve şerh, H. Jackson, Cambridge, 1879.
—, VI. Kitap, metin, çeviri ve şerh, L.H.G. Greenwood, Cambridge, 1909.
—, X. Kitap, metin ve şerh, G. Rodier, Paris, 1897
Le Plaisir, Eth. Nic. VII, 11-14, X, 1-5, çeviri ve notlarla, A.J. Festugiére, Paris, 1936.
Eudemian Ethics, metin, Latince çevirisi ve şerhi, A.T.H.Fritzsche. Ratisbon, 1851.
—, metin ve çeviri, H. Rackham, Cambridge, Mass, 1952.
Von ARNIM H., *Die drei aristotelischen Ethiken*, Vienna.1924.
—, *Eudemische Ethik und Metaphysik*, Vienna, 1924.
—, *Nochmals die aristotelischen Ethiken*, Vienna, 1928.
—, *Der neueste Versuch d. Magna Moralia als Unecht zu erweisen*, Vienna, 1929.
BRINK K.O., *Stil u. Form d. pseudaristotelischen Magna Moralia*, Ohlau, 1933.
WALZER R., *Magna Moralia u. aristotelische Ethik*, Berlin, 1944.
MANSION A., *Autour des Ethiques attribuées à Aristote,* Louvain, 1931.
SCHILLING H., *Das Ethos der Mesoies*, Tübingen, 1930.
HARTMANN N., *Die Wertdimensionen der Nicomachischen Ethik*, Berlin, 1944.
HAMBURGER M.E., *Morals and Law: The Growth of Aristotles's Legal Theory,* New Hâven, 1951.

POLİTİKA

Politika, şerh, St. Thomas Aquinas, Venice, 1595.
—, metin, Almanca çevirisi ve şerhi, F. Susemihl, Leipzig, 1879.
—, metin ve şerh, W.L.Newman, 4 cilt, Oxford, 1887-1902.

—, bir girişle birlikte çevirisi, notlar ve ekler, E.Barker, Oxford, 1940.

—, metin, W.D.Ross, Oxford, 1955.

—, I.,III.,VII. ve VIII. Kitaplar, metin ve şerh, F.Susemihl ve R.D.Hick, London, 1894.

Athenaion Politeia, Metin ve şerh, J.E.Sandys, 2.basım, London, 1900.

—, metin, F.G.Kenyon, Oxford, 1920.

BARKER E., *Political Thought of Plato and Aristotle*, London, 1906.

von ARNIM H., *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*, Vienna, 1924.

RETORİK VE POETİKA

Rhetoric, metin, Latince çevirisi ve şerhi, L.Spengel, 2 cilt, Leipzig, 1867

—, metin ve şerh, E.M.Cope ve J.E.Sandys, 3 cilt, Cambridge, 1877

—, metin, W.D.Ross, Oxford, 1959.

—,giriş, E.M.Cope, London ve Cambridge, 1867

KRAUS O., *New Studien zur Aristotelischen Rhetorik*, Halle, 1907,

Poetics, metin, Latince çevirisi ve şerhi, T.Tyrwhitt, Oxford, 1794.

—, metin ve şerh, J.Vahlen, 3. basım, Leipzig, 1885.

—, metin, çeviri ve denemeler, S.H.Butcher, 3. basım, London ve New York, 1902

—, metin, çeviri ve şerh, I. Bywater, Oxford, 1908.

—, metin ve çeviri, D.S.Margoliouth, London, 1911.

—, metin ve şerh, A. Rostagni, Turin, 1927

—, metin ve şerh, A.Gudeman, Berlin, 1934

—, çeviri ve notlar, T Twining, 2.basım, London, 1812.

COOPER L., *The Poeties of Aristotle, its Meaning and Influence*, New York, 1924.

COOPER L., *Aristotelian Papers*, Ithaca, N.Y.1939.

BERNAYS J., *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama*, Berlin, 1880.

LUCAS F.L., *Tragedy in Relation to Aristotle's Poetics*, London, 1927

COOPER L. - GUDEMAN A., *A Bibliography of the Poetics of Aristotle*, New Haven, vs., 1928.

de MONTMULLIN D., *La Poétique d' Aristotle, Texte Primitif et Additions, Ultérieures*, Neuchatel, 1951.

PARÇALAR

Dialogorum Fragmenta, metin ve şerh, R.Walzer, Florence, 1934.
Fragmenta Selecta, metin, W.D.Ross, Oxford, 1955,
Select Fragments, çeviri, W.D.Ross, Oxford, 1952
BIGNONE E., *L'Aristotele perduto e la Formazione di Epicuro*, Florence, 1936.
BIDEZ J., *Un Singulier Naufrage Littéraire dans L'Antiquité*, Brussels, 1943.
WILPERT P., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, 1949.

YARDIMCI ESERLER

De Mundo, metin, W.L. Lorimer, Paris, 1933.
De Coloribus, metin ve şerh, C. Prantl, Munich, 1849.
Mechanica, metin ve şerh, J.P.van Cappelie, Amsterdam, 1812.
Musical Problems, metin, çeviri ve şerh, F.A. Gevaert ve J.C.Vollgraf, 2 cilt, Ghent, 1899-1902.
STUMPE C.,*Pseudo-Aristotelischen Probleme über Musik*, Berlin, 1897
APELT O., "De Lineis Insecabilibus", *Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie*, Almanca çevirisi ve notlar, Leipzig, 1891
De Melisso Xenophane Gorgia, metin, H.Diels, Berlin, 1900.
Oeconomica I, metin ve şerh, B.A. van Groningen, Leyden, 1933.
HAMMER C., "Rhetorica ad Alexandrum", metin, *Rhetores Graeci*, cilt I, 5/8-104, Leipzig, 1894.
Rhetorica ad Alexandrum, çeviri, H.Rackham, London, 1937

ARİSTOTELES'İN TAKİPÇİLERİ VE ŞERHÇİLERİ

OKULUN BAŞKANLARI (MÖ)[100] (1)		DİĞER (
Aristoteles ....yak.[101] 334-322		
Theophrastos......................322-288		Eudemos
	Phanias, Clearchus, Meno	
Straton, ... 228-yak. 269		Phaleron'lu Demetrios
Lycon, yak. 269-225	Hieronymos	
Kios'lu Aristo, 225-yak.190		
Kritolaos, yak. 190-155	Phormion, Sotion	
Diooros, ... tan. tar. yak.[102] 140		
Erymneos, ...tan. tar.yak. 110		
X		
Y		
Andronicus, tan. tar.yak. 40	Boethus, İskenderiye'li Aristo,Staseas, Cratippus, Nikolaos, Sosigenes, Xenarchos	

YUNANLI ŞERHÇİLER (MS)

Aspasius, tan tar.yak. 110		Adrastos, Herr
	Aristocles	
Alexandros, ...tan.tar. yak. 205		
Porphirios, yak. 233-303		

[100] Okulun ilk altı başkanına ilişkin olarak verilen tarihler, onların muhtemel başkanlık dönemlerine işaret eder. Erymneos ve Andronikos arasında yer alan X ve Y ise adları bilinmeyen iki başkana ilişkindir.
yak.= yaklaşık (*c.* = *circa*) anlamında kullanılmıştır.
tan. tar. yak. = tanındığı tarih yaklaşık (*fl. c.*= *floruit circa*) anlamında kullanılmıştır

Dexippus, ...tan.tar.yak. 350
Themistius, yak.317-388
Syrianus, ...tan.tar.yak. 430
Ammonius, ...tan.tar.yak. 485
Philoponus,................. yak.490-530 Boethius
Simplicius, ...tan.tar.yak. 533
Olympiodorus, ...tan.tar.yak. 535
Elias, ...tan.tar. yak. 550
David, ...tan.tar.yak. 575
Asklepius, ...tan.tar.yak. 570
Michael, ...tan.tar.yak. 1090
Eustratius, y. 1050-120
Stephanus, ...tan.tar.yak. 1150
Sophonias, ...tan.tar.yak. 1300

DİZİN

Aristoteles

DAVID ROSS



Aristoteles (MÖ 384 - 322), yirmi yıl boyunca "Platon Akademisi"nde öğrenci, filozof ve yazar olarak çalışmıştır. Platon'un ölümünden sonra Anadolu'daki Assos'ta Kral Hermias'ın sarayındaki felsefeciler grubuna katılmış ve kralın yeğeniyle evlenmiştir. Lesbos Adası'nda biyoloji alanında araştırmalar yaptıktan sonra, MÖ 343-42'de Makedonyalı Philip tarafından, veliaht İskender'e ders vermek üzere saraya çağrılmıştır. MÖ 336'da, İskender'in kral olmasından bir yıl sonra Atina'ya dönerek bir felsefe okulu kuran Aristoteles, önde gelen düşünürlerle birlikte felsefe ve bilim araştırmaları yapmış ve antik dönemin en güçlü felsefe sistemini kurmuştur.

Sir William David Ross, hayatını Aristoteles ve ahlak felsefesine adamıştır. Aristoteles'in bütün eserlerinin İngilizceye çevrilmesi projesinde şef editör olarak çalışmış, *Metafizik* ve *Nikomakhos*'a *Etik*'i kendisi çevirmiştir. Ross, Aristoteles'in felsefe sistemini temel bileşenlerine ayırarak incelemiş ve günümüz felsefesi açısından neden vazgeçilmez olduğunu göstermiştir. Elinizdeki eser, Aristoteles alanında klasikleşmiş bir çalışmadır.

www.kabalci.com.tr

ISBN 975-8240-47-1





30 TL

www.kabalciyayinevi.com